This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

TAIRE
FAIRE

848
B75
1875

DE LA

CONNAISSANCE DE DIEU

ET DE SOI-MÊME

BOSSUET, Jacques Bénigne, bp. of Meaux, 1627-1709.

DE LA

CONNAISSANCE DE DIEU

ET DE SOI-MÊME

NOUVELLE ÉDITION

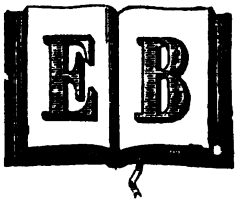
AVEC

INTRODUCTION, SOMMAIRES ET NOTES

PAR

M. ÉMILE CHARLES

ANCIEN PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU LYCÉE LOUIS-LE-GRAND,
RECTEUR DE L'ACADÉMIE DE CLERMONT-FERRAND



PARIS
LIBRAIRIE CLASSIQUE D'EUGÈNE BELIN
RUE DE VAUGIRARD, N° 52.

1875

Toutes mes éditions sont revêtues de ma griffe.

SAINT-CLOUD. — IMPRIMERIE DE Mme Ve EUG. BELIN.

INTRODUCTION

I.

Bossuet ayant été chargé en 1670 de continuer l'éducation du Dauphin, commencée par le président de Périgny, écrivit, comme on le sait, pendant les dix ans qu'il occupa cette charge, un grand nombre de traités rédigés exprès pour son élève et dont quelques-uns sont des chefs-d'œuvre. En ce qui concerne la philosophie, il voulait, comme on le voit par sa lettre à Innocent XI[1], distribuer les questions de cette science en deux parties, mettre d'un côté celles qui sont résolues et ne laissent plus de doute; de l'autre, celles « qui sont d'opinion et dont on dispute, » enseigner les premières au dauphin « sérieusement et dans toute la certitude de leurs principes, » et se contenter pour les autres, de les lui « rapporter historiquement. » Aucun des ouvrages qu'il composa à cet effet n'avait été publié de son vivant, et quand il mourut en 1704, l'abbé Bossuet, son neveu et son héritier, recueillit tous ses manuscrits, parmi lesquels il signala sans plus de précision : *le Traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même, avec plusieurs autres Traités de Logique et de Morale faits pour Monseigneur le Dauphin.* L'héritier de Bossuet, devenu plus tard évêque de Troyes, mit peu d'empressement à faire profiter le public du trésor qui lui était tombé dans les mains : il publia à de longs intervalles, quelques-uns des manuscrits de son oncle; mais, en 1741, il n'avait encore fait imprimer aucun de ceux dont on vient de lire la mention. Le traité de *Morale* a même définitivement disparu, car on ne peut le

1. On en trouvera un fragment à la fin de cette Introduction.

429624

reconnaître dans quelques *Extraits de Morale* qui ont été publiés de nos jours, et qui ne répondent pas au plan que Bossuet en a tracé dans sa lettre à Innocent XI. La *Logique* nous a été rendue en 1828. Quant au *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, outre la copie que possédait le prélat négligent, il en existait une autre, que Bossuet avait fait faire pour Fénelon, et dont le précepteur du duc de Bourgogne a souvent dû tirer parti pour la composition de son *Traité de l'existence de Dieu*. Elle se retrouva dans ses papiers, et fut publiée en 1722, sans nom d'auteur, sous ce titre : *Introduction à la philosophie*. Enfin en 1741, l'évêque de Troyes chargea un ou plusieurs éditeurs inconnus de faire imprimer la copie qu'il possédait, et qui, sans être de la main de Bossuet, était chargée de ses corrections. Cette édition, qui se donne comme la seule authentique, est faite avec une irrévérence, dont les exemples ne sont pas rares : le texte de Bossuet y est corrigé; on ne s'est interdit ni les retranchements, ni même les additions, et ce remaniement, qui par lui-même est une profanation, n'a pas seulement altéré le style de l'auteur, il a parfois dénaturé ses idées. Un critique plus consciencieux, M. l'abbé Caron, a collationné l'ouvrage sur le manuscrit, aujourd'hui déposé à la Bibliothèque nationale, et lui a rendu sa forme primitive dans une très-bonne édition, publiée en 1846 et qui nous a servi de modèle.

Voilà l'histoire abrégée de ce livre. Nous ne dirons pas ici ce qu'il contient : ce serait répéter les arguments analytiques qui précèdent chacun des chapitres et en résument la substance. Nous voudrions seulement, dans cette notice, en faire comprendre l'esprit général, et signaler quelques idées qu'on ne retrouverait pas exprimées ailleurs avec autant de précision et de force.

On s'accorde à répéter que la doctrine philosophique dont ce livre est l'expression n'a rien d'original : c'est un

jugement qu'il n'y a pas lieu de réformer, mais auquel il faut ajouter d'importantes réserves. Sans doute, Bossuet n'a découvert aucune de ces grandes vérités qui restent pour toujours attachées aux noms de leurs inventeurs ; il n'a proposé aucun système qui lui soit propre ; il n'en a même adopté aucun, et il se montre empressé à prendre la vérité partout où il la trouve. Un philosophe contemporain a dit, il est vrai, que ce traité était « un admirable manuel de la philosophie de Descartes ; » et bien qu'il y ait en ces paroles un peu d'exagération, il est incontestable que Bossuet n'aurait pu le concevoir, ni en écrire toutes les parties, s'il n'avait lu le *Discours de la méthode* et les *Méditations*. Il est cartésien d'esprit et de méthode ; mais pour le fond des opinions, il doit beaucoup moins à Descartes qu'on ne se plaît à le dire. Il ne lui a emprunté ni les grandes lignes de sa psychologie, ni les principes de sa théodicée, ni même ses vues, d'ailleurs un peu indécises, sur la nature des animaux : il ne le suit avec fidélité que dans sa physiologie. Il le contredit parfois, semble plus souvent l'ignorer, et n'est pas plus disposé à le répéter qu'à suivre la tradition déjà vieillie de l'École. Il a d'ailleurs d'autres maîtres. Le fond de sa psychologie appartient à Aristote, et se trouve dans le traité *de l'Ame,* qu'il connaissait moins, comme il est facile de le voir, pour l'avoir lu dans le texte, que pour avoir étudié les œuvres de saint Thomas, ou suivi les leçons de Nicolas Cornet. Sa philosophie religieuse, tout entière dominée par l'idée de l'ordre, est profondément platonicienne, et s'il n'a pas étudié Platon avec beaucoup d'attention, il en a recueilli l'inspiration dans les ouvrages de saint Augustin et de saint Anselme, et il s'en pénètre lui-même en écrivant les plus belles pages de son plus beau chapitre.

Voilà des matériaux, tous d'emprunt ; on peut même lui contester son titre, qui se lit en tête de plusieurs traités

antérieurs au sien; et pourtant l'ouvrage, avec ses proportions modestes, est bien à lui. Il en a conçu le plan et l'ordonnance; il en a marqué les divisions si simples et si complètes qu'on s'étonne de ne pas les voir plus souvent reproduites; il en a exprimé toutes les idées, choisies avec discernement, dans un langage, qu'on ne l'accusera pas d'avoir emprunté à autrui; enfin il a composé un livre qui doit être original, puisqu'on n'en trouve pas le modèle dans notre littérature, et qu'il n'a même pas eu d'imitateurs. Personne ne contestera à Bossuet ces mérites : pour prouver qu'il en a d'autres plus essentiels, il est bon de rappeler que l'idée fondamentale de ce traité lui appartient en propre, et qu'en parlant de l'âme, de Dieu et de l'animal, il n'a pas toujours répété ses maîtres.

II.

Il y a quelque chose de plus difficile à une âme pieuse que d'expliquer l'homme; c'est de lui rendre justice. Quand on l'étudie avec un esprit habitué aux clartés du ciel, on est disposé à le mépriser; mais Bossuet, qui a des prétextes et même des droits pour être sévère, a conçu le dessein de faire de toute la philosophie une preuve de la dignité de l'homme, et, comme il le dit lui-même, en forme de conclusion, une démonstration de l'excellence de la nature humaine. Dieu est le seul personnage du *Discours sur l'histoire universelle;* l'homme, le seul objet du *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même.*

Bossuet est convaincu que toute la vérité philosophique n'est qu'un développement de l'étude de l'âme humaine, et que cette étude doit commencer et finir par l'observation. Il n'a pas proclamé ce principe avec les formes solennelles que d'autres y mettront plus tard; il ne l'a pas présenté comme une découverte qui lui fût propre. L'Evangile ne

dit-il pas : « Considérez-vous attentivement vous-mêmes ; » et pour se connaître ne suffit-il pas « d'observer, de faire réflexion sur ce qui arrive tous les jours, ou à nous-mêmes, ou aux autres hommes semblables à nous ? » N'y a-t-il pas « des choses que chacun expérimente en soi? » Les cinq chapitres de son traité, malgré la diversité de leurs titres, ne parlent que de notre âme. C'est d'elle encore qu'il se préoccupe lorsque, dans une esquisse, qui n'est plus exacte, il décrit la structure du corps et les fonctions des organes qui lui servent d'instruments ; ce sont ses plus humbles facultés qu'il accorde aux animaux ; ce sont ses attributs les plus élevés qu'il reconnaît en Dieu, dégagés de toute imperfection. Il l'envisage en elle-même, et dans ses rapports avec le corps qui forme avec elle un tout naturel ; avec Dieu, dont elle est la ressemblance imparfaite ; avec les animaux, qui en sont comme les images grossières. Mais partout et toujours, il trouve des raisons de la relever à ses propres yeux, et de lui parler de ses mérites. S'il la compare à l'animal, c'est pour protester contre ceux qui se plaisent à outrer d'apparentes analogies entre des êtres si profondément distincts. S'il la compare à Dieu, c'est pour montrer de quel prix est une intelligence qui peut entendre et aimer cette vérité suprême. Au-dessus d'elle, comme en dessous, il n'aperçoit que des preuves de sa dignité, et il la respecte à la fois pour ce qu'elle dépasse, et pour ce qu'elle ne peut atteindre. Personne n'a peut-être exprimé avec autant d'énergie et de constance, quoique toujours avec simplicité, ni démontré plus fortement quelle est la valeur de cette créature faite à l'image de Dieu. Il est difficile, quand on considère combien sont inégales les facultés dont nous sommes doués, de ne pas déplorer notre condition, ce mélange de grandeur et de misère, ces instincts si bas à côté des plus nobles désirs, et cette ignorance mêlée à de si hautes vérités : Pascal y a trouvé le prétexte de ses plus

éloquentes apostrophes. Le génie serein de Bossuet envisage sans trouble cette disproportion, et sait y découvrir une secrète harmonie. Il n'y a rien de méprisable dans l'homme : le corps est une merveille, et l'empire qu'il a sur nous ne s'exerce que pour notre bien et nous assure celui que nous avons sur lui et sur toute la nature. Quant à notre âme, sa vie est double. Par un côté, elle communique avec le monde, qui lui révèle l'ordre et l'intelligence suprême ; elle s'y intéresse par les sentiments du plaisir et de la douleur qu'elle en reçoit sans cesse, et qui font naître en elle les passions de l'approche ou de la fuite ; elle en conserve les impressions par la mémoire et l'imagination. C'est la vie *sensitive*, celle de l'animal. De l'autre côté, elle lève les regards vers un autre monde, celui de la vérité, où se trouvent les principes des proportions, suivant lesquelles toute chose a été établie, et aussi les règles de la justice qui gouvernent la volonté. C'est le bel endroit de l'homme, c'est la vie *intellectuelle* par laquelle nous pouvons nous tourner vers Dieu, et qui a aussi sa passion, son amour, son bonheur. N'y a-t-il pas même, comme le dira plus tard Maine de Biran, une troisième vie, la vie *divine* qui commence dès ici-bas pour nous, et qui nous introduit dans une sphère supérieure à celle de la connaissance, où se réalise l'union avec Dieu. Bossuet ne refuse pas à la contemplation la possession fugitive de son objet ; mais il n'estime pas que ces élans rapides soient dus à une autre force que la raison, et d'ailleurs il les regarde comme des états d'exception. Il lui suffit de reconnaître une double vie. Mais la plus noble ne s'oppose pas à la plus humble ; elle en est la suite et comme le complément ; et celle-ci, à son tour, n'est pas l'ennemie de l'autre ; elle en est la condition. Les opérations sensitives ne laissent pas d'être celles d'un être intelligent, et se pénètrent de raison. Non-seulement les sensations sont nécessaires pour

que l'âme subvienne aux besoins du corps; mais la plupart ont un but plus élevé, et servent à l'instruction et au progrès de cette pensée dont nous sommes si fiers. C'est par elles que l'âme « tient à tout, voit tout dans l'univers se venir, pour ainsi dire, marquer sur ce corps, comme le cours du soleil se marque sur un cadran. » Elle apprend par elles des « particularités considérables » dont elle compose l'histoire de la nature; elle les rapporte les unes aux autres, « elle compte, elle mesure, elle observe les oppositions et le concours, les effets du mouvement et du repos, l'ordre, les proportions, les correspondances, les causes particulières et universelles, celles qui font aller les parties et celle qui tient tout en état. » Voilà comment les fonctions les plus dédaignées servent cependant aux plus belles œuvres de l'entendement. Voilà comment les sensations nous révèlent l'ordre et Dieu. « Ainsi, joignant ensemble les principes universels qu'elle a dans l'esprit, et les faits particuliers qu'elle apprend par le moyen des sens, l'âme voit beaucoup dans la nature et en sait assez pour juger que ce qu'elle n'y voit pas encore est le plus beau; tant il a été utile de faire des nerfs qui pussent être touchés de si loin, et d'y joindre des sensations par lesquelles l'âme est avertie de si grandes choses! »

La vie sensitive n'est donc pas un esclavage, mais plutôt une initiation; il n'est pas sûr que dans aucun état nous devions jamais en être affranchis; car il paraît bien y avoir dans l'âme quelque chose par quoi elle cherche à être unie à un corps. « On n'entend pas sans imaginer, ni sans avoir senti, et la partie intellectuelle ne pense et ne connaît pas sans la partie sensitive. » L'âme, en général, n'agit pas sans le corps; elle est née pour lui être unie; et la vie de notre raison qui est immortelle, peut avoir besoin de la vie du corps. « Si elle a besoin d'un corps pour vivre dans sa naturelle perfection, Dieu lui rendra plutôt le sien que de

laisser défaillir son intelligence par ce manquement. » Ainsi Bossuet n'abandonne rien de l'homme aux détracteurs de la nature humaine : il ne croit pas bon de l'avilir pour le rendre meilleur, ni de l'encourager à vivre mieux en le convaincant de son indignité. Il lui semblerait même impie de dire en même temps qu'il est mauvais et qu'il est l'œuvre d'un Dieu bon.

III.

Cette créature si noble, Bossuet ne croit pas cependant la ravaler en avouant qu'elle a d'intimes communications avec le corps. Son spiritualisme ne forge pas une âme enfermée dans son corps, sans rien tenir de lui, sans rien lui faire sentir de son activité, et vivant à la façon d'un esprit pur. Comme Descartes et la plupart de ses disciples, il est plus disposé à exagérer qu'à diminuer la part des organes dans les phénomènes de la vie intellectuelle et morale, et il pousse les explications physiologiques plus loin peut-être qu'il ne convient. Descartes avait renouvelé la physiologie en signalant l'importance des fonctions du cerveau; il avait expliqué par cet organe, et par les *esprits animaux* beaucoup de faits que l'on regardait avant lui comme de nature spirituelle. Bossuet abonde dans ce sens, d'autant plus que la doctrine de saint Thomas le prédispose à ne pas diminuer la part du corps. Il a sur ce point délicat des rapports du physique et du moral une doctrine très-intéressante, que nul n'a exposée avec autant de précision, et qui mérite d'autant plus d'être résumée qu'elle est généralement inconnue.

L'âme est tout entière unie au corps, et, comme a dit saint Thomas, « tota in toto corpore et in qualibet ejus parte. » Cette diffusion de la substance spirituelle dans la substance étendue est même aux yeux de Bossuet une preuve de la simplicité absolue de la première; car une union de

ce genre ne pourrait se concevoir entre deux principes étendus. Mais pourtant il y a dans le corps un organe où l'âme a principalement établi son siége : c'est le cerveau, ou quelqu'une de ses parties, « où se termine l'impression des objets, et où se trouve la cause du mouvement. » Le cerveau est une sorte de médiateur entre le reste du corps et l'âme : d'un côté, c'est à lui qu'aboutissent tous les nerfs, et par suite tous les mouvements venus de l'extérieur ; de l'autre c'est de lui que partent, toujours par l'entremise des mêmes fibres nerveuses, tous les mouvements qui correspondent à ces impressions. Ces mouvements sont-ils de simples réactions mécaniques, semblables à celles que l'on appelle aujourd'hui des actions réflexes ; n'y a-t-il là qu'un circuit, et le cerveau se borne-t-il à exporter le mouvement qui lui est importé ? Bossuet parle parfois de manière à le faire croire ; et il paraît alors considérer l'activité de l'âme comme distincte de ce mécanisme, quoique conservant avec lui une proportion et une correspondance assidues. Ainsi, par exemple, un objet effrayant frappe nos yeux, les nerfs s'ébranlent, l'ébranlement de ces cordes toujours tendues se communique au cerveau, y produit une secousse, qui à son tour provoque, par le moyen des nerfs, le mouvement de la fuite : toute cette activité est organique et automatique. Mais il y en a une autre qui la double et la suit en toutes ses phases ; au mouvement des nerfs dans le corps, correspond dans l'âme la sensation, accompagnée ou non de plaisir et de douleur ; à l'ébranlement du cerveau, l'imagination, qui est une sensation plus prolongée ; et enfin aux mouvements consécutifs du corps, ces mouvements d'amour et de haine, « qui sont à l'âme ce que le mouvement progressif est au corps, et par lesquels elle s'approche ou elle s'éloigne à sa manière. » Ce sont les passions. Voilà toute l'évolution de la vie sensitive de l'âme qui est calquée sur les transfor-

mations successives du mouvement organique : vibration d'un nerf d'un côté, sensation ou perception de l'autre; ici impression du cerveau, là souvenir ou imagination, et enfin mouvement d'approche ou de fuite des membres, et passions correspondantes de l'âme.

En ce sens, il est juste de dire que l'âme est soumise au corps, et que l'activité sensitive répète le mécanisme organique, avec une uniformité constante. Mais ces deux séries de mouvements sont-elles indépendantes, et simplement parallèles, ou bien s'entrecroisent-elles en se subordonnant l'une à l'autre. Entre l'ébranlement nerveux ou cérébral et la sensation, l'imagination, la passion, y a-t-il simple correspondance, ou bien les premiers faits sont-ils les causes des seconds? Bossuet a trop de prudence pour se prononcer. Il sait qu'il est difficile de répondre à cette question, qu'on n'a aucun moyen de la résoudre par l'observation, et que le raisonnement comporte seulement deux solutions aussi hasardeuses l'une que l'autre. Si on sépare la vie physiologique de la vie sensitive, et qu'on ne voie dans l'une et l'autre que deux suites de phénomènes qui concordent, mais qui ne s'engendrent pas ; si les impressions nerveuses et cérébrales ne sont pas les causes des sensations, des perceptions et de tout ce qui s'en suit, les deux substances qui constituent l'homme semblent juxtaposées, sans former un tout naturel, d'une unité parfaite ; il y a en nous un automate qui reçoit des coups, qui est remué, et fait des gestes, et d'autre part un second personnage, une âme qui s'intéresse à cette activité étrangère, et en subit les contre-coups, sans cependant communiquer avec elle. Quelle énigme et quelle contradiction que cette harmonie préétablie où cependant le génie de Leibniz a cru devoir s'arrêter! Si d'autre part on admet, avec ce qu'on appelle le bon sens, que la trépidation d'un nerf produit une sensation et une perception, que le

mouvements du cerveau sont les causes des souvenirs et des passions, on se heurte à cet autre mystère d'une substance qui agit sur une autre, qui par suite est elle-même et une autre, en elle-même et ailleurs; mystère qui se complique encore quand l'une de ces substances est le corps et l'autre l'âme, quand le premier phénomène est un déplacement de particules matérielles dans l'espace, et le second une perception ou un désir. Bossuet n'a donc pas de doctrine sur ce point : « nous ne voyons pas dans le fond de l'âme, dit-il, ce qui lui fait comme demander naturellement d'être unie à un corps. » Il se contente de remarquer la liaison des deux ordres de phénomènes, sans chercher ce qui les lie; et renonçant à prononcer si les phénomènes nerveux sont les causes des phénomènes sensitifs, tout en inclinant pourtant à le nier, il reconnaît qu'ils en sont les conditions constantes; et que par là l'âme est vraiment assujettie au corps.

Mais ne pourrait-il pas se faire que la difficulté devant laquelle il s'arrête, sans même la signaler, comme s'il la dédaignait à titre de vaine curiosité, eût sa raison dans un préjugé qui s'obstine à distinguer deux séries de phénomènes hétérogènes, là où il n'y a qu'une seule suite de faits dont chacun peut être envisagé de deux manières. Les faits de la vie sensitive ne seraient-ils pas des transformations, ou même des aspects différents des phénomènes nerveux : l'impression, le côté extérieur de la sensation, ou réciproquement la sensation, la face interne de l'impression, et ainsi du reste? Ne pourrait-on pas enfin abandonner à la physiologie cette humble portion de notre vie, et avouer que les nerfs sentent et que le cerveau imagine! Pour répondre à de pareilles questions, il n'y a pas besoin d'hypothèses, et Bossuet comprend que ce ne sont plus là des opinions qu'on propose, et qu'on peut sans danger accepter ou refuser, mais des vérités très-considé-

rables qu'on met en doute, et qui pourtant sont évidentes. Aussi après avoir reconnu que les opérations sensitives sont inséparables des mouvements corporels, il établit qu'elles en sont distinctes, et que les idées que nous nous faisons des unes et des autres n'ont rien de commun. Quelle analogie y a-t-il entre un changement de place et une sensation, entre la séparation des parties du bras ou de la main dans une blessure, et la douleur que nous en éprouvons? Le « trémoussement » d'un corps résonnant, la vibration de l'air, l'ébranlement du nerf et du cerveau sont-ils la même chose que la perception du son? Les empreintes et les traces laissées par les objets sur la pulpe cérébrale sont-elles par elles-mêmes des souvenirs, et le sang plus ou moins échauffé ou refroidi est-il de la haine ou de l'amour? Que de temps et que de travaux n'a-t-il pas fallu pour découvrir tout l'artifice de nos nerfs et de notre cerveau; tandis que chacun de nous est si facilement averti de ses sensations et de ses souvenirs! La plupart des hommes ignorent encore qu'ils ont ces organes; beaucoup ne savent pas comment ils sont faits, et tous, sans exception, ne les perçoivent pas, alors même qu'ils agissent; la sensation au contraire n'apparaît jamais que notre esprit ne l'aperçoive; elle est connue en nous-mêmes, à l'instant où elle se produit; et le phénomène nerveux qui en est la condition est à peine décrit et nommé de nos jours. « Ainsi de quelque manière qu'on tourne et qu'on retourne le corps, que ce soit vite ou lentement, circulairement ou en ligne droite, en masse ou en parcelles séparées, cela ne le fera jamais sentir, encore moins imaginer, encore moins raisonner et entendre la nature de chaque chose et la sienne propre; encore moins délibérer et choisir, résister à ses passions, se commander à soi-même, aimer enfin quelque chose jusqu'à lui sacrifier sa propre vie. »

Voilà en résumé comment Bossuet entend l'influence du corps sur les opérations sensitives. Les opérations de l'entendement en sont-elles absolument affranchies ? Pense-t-on sans organes? On ne peut faire à cette question une réponse simplement affirmative ou négative. D'un côté, il est bien certain que les actes de l'entendement pur, le raisonnement, la réflexion ne sont pas attachés à des mouvements du cerveau comme l'imagination, la mémoire et l'association des idées; mais, d'autre part, ils y tiennent indirectement, parce qu'ils enferment toujours quelque chose de sensible. La première proposition est, on peut le dire, une des vérités fondamentales de la psychologie de Bossuet: aucun philosophe n'a insisté avec autant de persévérance sur la distinction des sens et de l'entendement, et il a écrit peu de pages où elle ne soit exprimée ou sous-entendue; c'est elle qui contient en germe toute sa doctrine sur Dieu et ses remarques sur l'animal. Il a donc pris soin de soutenir que l'intelligence n'a pas de conditions organiques apparentes et immédiates. Comment en effet la vérité pure, qui est son objet, dépendrait-elle de quelque mouvement corporel? Les agitations du cerveau peuvent être plus ou moins violentes, la vérité, une fois démontrée, n'a pas de degrés d'évidence; elles sont fugitives, la vérité est éternelle; elles sont parfois sans objets, sinon sans causes, la vérité a toujours un objet réel; les impressions organiques ne sont pas en elles-mêmes des idées, l'entendement conçoit pour chaque chose son idée éternelle. Enfin, et pour abréger, si l'entendement reçoit quelque impression, c'est celle de Dieu, « substance de toutes les vérités » et non pas celle des corps qui n'ont en eux-mêmes rien d'intelligible. Il y a donc pour l'homme un autre monde que celui des sens, et une autre vie que la vie animale. Mais pourtant « si l'entendement n'est pas attaché au corps il en dépend indirec-

tement, en tant qu'il se sert des sensations et des images sensibles. »

L'influence du cerveau se fait donc sentir dans l'accomplissement des plus hautes opérations de l'esprit. Pour concevoir les principes d'ordre et d'uniformité, qui sont les connaissances propres de la raison, il faut percevoir des corps et des mouvements, c'est-à-dire avoir des nerfs et un cerveau. Pour s'élever jusqu'à la pensée de Dieu « l'esprit a besoin d'être d'abord excité par la considération de ses œuvres ou par sa parole, ou enfin par quelque chose dont les sens ont été frappés. » Nous ne pouvons guère penser actuellement sans le secours des mots, c'est-à-dire sans quelque image attachée à un mouvement cérébral. On met en question s'il peut y avoir en cette vie un pur acte d'intelligence, dégagé de toute image sensible. Bossuet ne le nie pas absolument : « Il n'est pas incroyable que cela puisse être durant de certains moments dans les esprits élevés à une haute contemplation ; mais cet état est fort rare. » Il finit même par affirmer qu'il y a toujours quelque chose de sensible dans nos opérations intellectuelles ; et il résume sa doctrine dans cette maxime si vraie et si simple : « Il en est à peu près des sens et de l'entendement comme de celui qui propose simplement les faits et de celui qui les juge. »

IV.

Ce spiritualisme modéré, et qui se sent de son origine thomiste, ne laisse pas que de donner beaucoup à réfléchir. Le cerveau serait-il donc la « maîtresse partie » dans l'homme, comme il l'est dans l'organisation ? Voilà déjà toute la vie sensitive qui est attachée à ses mouvements ou à ceux des nerfs qui y aboutissent. Cette liaison, quand elle ne serait qu'une correspondance, ne nous soumet pas

moins rigoureusement à la fatalité du mécanisme extérieur : passifs dans nos sensations et dans nos souvenirs, nous le sommes tout autant, suivant la valeur originaire du mot, dans nos passions, qui naissent infailliblement à certains mouvements de notre machine. Et cet esclavage est plutôt dissimulé que supprimé dans les actes mêmes de l'intelligence pure, puisqu'ils s'appuient toujours sur quelque image qui peut nous échapper, et par suite entraîner avec elle notre pensée et la faire renaître au hasard à une nouvelle secousse du cerveau, sans que jamais nous puissions la maîtriser ni la fixer. Une pareille doctrine serait peut-être encore spiritualiste; mais elle ne distinguerait l'âme du corps que pour subordonner l'une à l'autre. Aussi Bossuet qui l'accepte la modifie profondément par une théorie des rapports de la volonté avec le cerveau, qui rétablit l'âme dans tous ses droits, et lui restitue la liberté.

Nous avons, suivant lui, un pouvoir immédiat sur le cerveau, et sur chacune de ses parties; nous pouvons à volonté en arrêter le mouvement qui, sans notre intervention, est perpétuel, comme le cours de nos idées; ou en ralentir l'agitation, ou même exciter quelqu'une de ses parties, en tenant les autres dans l'immobilité. En d'autres termes, nous agissons sur cet organe invisible, comme sur les appareils extérieurs de nos sens; nous dirigeons, fixons, détournons et remuons le cerveau à peu près comme nos yeux, dont nous portons le regard à gauche ou à droite, et que nous rendons ou fuyants ou immobiles. Cet empire appartient à la volonté, qui ne l'exerce pas sans peine : il implique un effort douloureux, une sorte de résistance à la nature, et nécessite après une durée toujours courte, un repos sans lequel nous risquerions de devenir impuissants, ou de briser l'organe à force de le tendre. Si on demande à Bossuet quelle preuve il peut fournir de

cette puissance de la volonté, il n'hésitera pas à dire que l'expérience la démontre. Sans doute nous ne sentons pas directement que nous dirigeons ou arrêtons le mouvement incessant du cerveau, comme nous le faisons pour celui de nos bras ou de nos jambes; mais pourtant l'homme qui veut fixer son esprit sur une idée, n'a-t-il pas conscience de quelque effort qui porte sur des régions où règne le cerveau? Ne sent-il pas une contention pénible? n'est-il pas obligé souvent de lâcher les rênes? D'ailleurs est-il vrai que tous les mouvements du corps dépendent du cerveau, que sans lui, les muscles resteraient immobiles? On l'accorde : mais est-il moins vrai que notre volonté remue nos muscles et nos membres? Il faut bien encore le reconnaître. L'action motrice de la volonté s'applique donc directement au cerveau, et, comme le dit Bossuet, « nous exerçons sur le cerveau même un pouvoir immédiat. »

Une première conséquence de cette théorie doit être marquée dès à présent : Bossuet n'a pas voulu affirmer ou nier qu'il y ait une action directe du cerveau sur l'âme; mais il n'hésite pas à proclamer qu'il y a une action directe de l'âme sur le cerveau; il se distingue par là des cartésiens qui suivent Malebranche ou Leibniz ; il n'ose affirmer que l'âme soit modifiée par le corps, mais il reconnaît, comme un fait d'expérience, le pouvoir de la substance pensante sur la substance étendue. C'est une solution assez originale du problème des rapports du physique et du moral; et de fait, nous avons beaucoup de raisons de croire que les impressions organiques sont les causes des opérations sensitives; mais ces raisons nous sont fournies par le dehors; elles ne sont pas connues en nous-mêmes, directement; elles sont du ressort des sens et non pas de la conscience; et il n'y a aucun cas où nous puissions éprouver cette action des organes sur le moi; tout au contraire, dans l'effet volontaire nous expérimentons notre pouvoir

sur les organes qui nous résistent. Ces deux faits, ne sont pas, à notre avis, moins certains l'un que l'autre; mais le second seul est attesté par la conscience, et Bossuet n'a pas eu tort de marquer cette différence.

Cette théorie a d'autres conséquences, et peut servir à éclairer quelques questions difficiles, qui concernent la nature et la portée du pouvoir volontaire. Quels sont, en résumé, ceux de nos actes qui dépendent de nous? Ce sont d'abord nos mouvements qui de leur nature ne sont pas volontaires, mais qui peuvent le devenir, comme on vient de le voir, lorsque nous agissons pour notre propre compte sur notre cerveau. Restént les passions de l'amour et de la haine, et les connaissances. Les unes et les autres sont de leur nature choses fatales; elles naissent, se développent ou s'évanouissent sans notre assentiment, et il semble même que nous n'y pouvons rien changer. On nous dit, il est vrai, que la volonté agit sur notre puissance d'aimer et de connaître; mais ce langage n'a pas toute la précision désirable. Les facultés ne sont pas des personnes, des forces distinctes qui se heurtent ou s'associent; et, en tout cas, il serait nécessaire de marquer avec netteté où commence et où finit ce pouvoir qu'on nous donne de nous emparer de forces naturellement indépendantes de nous. Bossuet nous met sur la voie d'une solution qui mérite l'examen.

Considérons d'abord les passions. Elles sont d'après lui des mouvements tout à fait involontaires de l'âme, associés à des mouvements du corps, lesquels à leur tour sont déterminés par ceux des objets. En définitive, l'origine de la passion est hors de nous, parmi les causes naturelles, et dépend de l'essence des choses; il y a des objets qui ont la vertu propre de les susciter. « Dans les passions l'âme est patiente, et ne préside pas aux dispositions du corps, elle y sert. » Telle chose est en elle-même douée de la propriété

d'exciter la colère ou la crainte, absolument comme elle a de la couleur ou de l'étendue. Si nous n'avons nul pouvoir d'intervenir, nous sommes livrés à une servitude définitive, et nous sommes agités par les mouvements de l'amour et de la haine, suivant les oscillations fatales de notre cerveau. Mais le cerveau, nous le tenons aussi en notre pouvoir; il est soumis à une double action, et recevant d'un côté les impulsions aveugles des forces naturelles, il s'ébranle de l'autre sous les décisions absolument libres de notre volonté; nous devenons par là indirectement les maîtres de nos passions. En effet, je suis en présence d'un objet effrayant; je ne puis pas en changer la nature, nécessairement il remuera mes nerfs d'une certaine façon, et par les nerfs le cerveau, et par le cerveau tout le corps qui va trembler ou fuir, et plus loin encore l'âme qui va éprouver les sentiments conformes à cette mimique, la crainte, l'horreur, l'épouvante. Mais voici qu'une force intérieure intervient, la volonté; elle arrête le mouvement du cerveau, et je reste immobile; elle y en substitue un autre, et loin de fuir, je marche au devant du danger; et comme les passions se modèlent, pour ainsi dire, sur les mouvements, à la crainte succède en moi l'audace. Parfois la volonté agit d'une manière encore plus détournée : l'âme éprise d'un objet aimable, ne peut résister à un charme dont la puissance augmentera à mesure que les impressions se répéteront; mais elle peut éloigner le corps, le soustraire à cette fascination. Elle peut même, comme on le verra, réprimer l'imagination, distraire la pensée, et, s'il le faut, substituer aux impressions qui la captivent d'autres impressions d'égale douceur, dût-elle se guérir de l'amour, auquel elle veut résister, par un autre amour moins dangereux. Tous ces efforts ne portent pas sur la passion elle-même, qui est inattaquable; mais sur le cerveau, qui se trouve ainsi comme secoué par deux impulsions contraires.

Celle qui vient de nous peut-elle toujours prévaloir? Oui, si nous sommes avertis, si nous avons le temps de nous reconnaître, et ne sommes pas tout d'un coup entraînés. Dans la colère, « tout le corps est tendu à frapper comme un arc à tirer son coup; ... les poings sont fermés et le bras affermi est prêt à frapper; mais il faut encore lâcher la corde, il faut que la volonté laisse aller le corps. » Le cerveau est comme un terrain que se disputent la nature et la volonté; celle-ci doit se hâter de l'occuper de bonne heure, de s'y établir fortement par de bonnes habitudes : « car il est clair que qui prévient doit l'emporter. » Ainsi cette correspondance naturelle qu'il y a entre les dispositions du corps et les passions de l'âme peut être rompue ; mais l'alliance est si invétérée qu'elle ne se brise jamais sans un effort douloureux, qui rend la vertu difficile et méritoire.

On expliquera à peu près de la même façon l'action de la volonté sur l'entendement, ou, en meilleurs termes, comment et jusqu'à quel point nous pouvons penser volontairement. L'expérience nous apprend que nous sommes en quelque mesure maîtres de nos pensées, que nous pouvons les fixer ou les précipiter, les concentrer ou les dissiper, et en diriger le cours, sinon tout à fait à notre gré, du moins avec un certain succès. Le cerveau est encore ici l'instrument de notre pouvoir, et s'il est vrai que cet organe n'agit pas sur la pensée pure, mais seulement sur ses conditions préalables, telles que la sensation, les images, les mouvements, il en résulterait que notre volonté est bornée aussi à préparer les conditions physiologiques les plus favorables à l'exercice de la pensée, mais ne peut rien sur l'intelligence elle-même. S'agit-il des pensées qui ont pour matière première nos perceptions et qui portent par conséquent sur la nature; la volonté dirigera les organes des sens, les appliquera à la considération des objets, les

empêchera de s'en détourner. Ces objets sont-ils absents? Elle excitera les parties du cerveau où sont imprimées leurs traces, et celles qui en sont voisines, et réduira les autres à l'immobilité. Elle aura donc ici une double tâche à accomplir : tantôt elle forcera, pour ainsi dire, le cerveau à raviver d'anciennes impressions, tout en supprimant momentanément toutes les autres; tantôt elle s'opposera à cette agitation perpétuelle de la substance cérébrale, qui est la vraie cause de la dissipation de l'esprit, à laquelle on peut attribuer l'origine de toutes les erreurs. L'attention consiste surtout, disent les psychologues, à concentrer et à diriger les forces intellectuelles. Bossuet n'y contredit pas; mais il pense que cet effet est indirect, et que la volonté l'obtient en arrêtant les vibrations cérébrales, ou « en les excitant en tel endroit qu'il lui plaît pour rappeler les objets selon ses besoins. » Voilà pourquoi le cerveau « peine » pendant que nous raisonnons : il subit une contrainte; il y a une égale violence dans le repos que nous lui infligeons, de peur qu'il ne nous promène d'image en image en déroulant le fil interminable des associations; et dans le mouvement que nous concentrons dans certaines parties en condamnant les autres au repos. Voilà pourquoi aussi la recherche de la vérité est pénible, et sa possession agréable. L'acte d'entendre en lui-même n'est pas laborieux; il y a une attention d'amour et de complaisance qui nous ravit autant que l'attention d'examen nous fatigue. Le travail et la lassitude « viennent des imaginations qui doivent aller en concours, et qui présupposent dans le cerveau un grand mouvement. » Quand la vérité est trouvée, tout le travail cesse, « et l'âme toujours délectée de ce beau spectacle, voudrait n'en être jamais arrachée, parce que la vérité ne cause par elle-même aucune altération. Et lorsqu'elle demeure clairement connue, l'imagination agit peu ou point du tout; de

là vient qu'on ne ressent que peu ou point de travail. » En résulte-t-il que nous puissions jouir dès cette vie de cette contemplation, si douce par elle-même, et rester dans cet état où l'âme « ne fait plus que tourner vers la vérité un simple regard, en quoi consiste l'acte d'entendre? » Non : car même pour y demeurer il faut repousser les images sensibles, et les impressions du corps, ce qui ne peut se faire sans un effort exercé sur le cerveau et sans une grande dépense de forces.

Ainsi Bossuet qui a réduit à une seule, à peu près comme Descartes, toutes les causes de nos erreurs, l'inconsidération, la dissipation, la précipitation, divers noms pour la même chose, indique aussi un seul remède : se rendre maître des mouvements de son cerveau, et assouplir cet organe à l'obéissance. On lui dira que l'on pense très-bien sans connaître le cerveau, qu'on est attentif sans vouloir agir sur lui, il en tombe d'accord; mais il suffit, répond-il, que l'âme veuille la fin, à savoir l'application de son intelligence, pour que les moyens lui soient donnés : c'est ainsi qu'elle veut sa parole, et qu'aussitôt s'exécutent pour la produire les mouvements d'organes dont elle n'a pas la moindre idée.

C'est pourtant là le côté faible de cette théorie, qui mérite beaucoup de considération. Nous sommes très-disposés à croire que Bossuet a raison quand il répète ces mots : « Je tiens le cerveau en mon pouvoir... ; en dominant cette partie, l'âme tient en main les rênes par où tout le corps est poussé et retenu. » Mais les preuves qu'il donne de cette puissance du moi ne sont peut-être pas assez décisives pour emporter la conviction. Lui-même ne peut dire si elle l'exerce sur tout le cerveau « ou sur quelque maîtresse partie par où l'âme contienne toutes les autres, comme un pilote conduit tout le vaisseau par le gouvernail. » Il y a donc là une hypothèse ingénieuse, et qui même, à notre

avis, est préférable à toute autre, une opinion qui serait plutôt confirmée qu'affaiblie par les progrès de la science; mais elle est de grande conséquence, et il ne faudrait pas l'adopter trop facilement, même en la dégageant des spéculations sur les esprits animaux, qui s'y trouvent trop souvent mêlées. Bossuet en a tiré de très-belles explications, auxquelles on pourrait encore ajouter; elle supprimerait plus d'une difficulté, si on la développait plus qu'il n'a jugé à propos de le faire; pourtant si on l'avait exprimée dans cette proposition qui la résume : « la volonté et, par suite, la liberté de l'âme se réduisent au pouvoir moteur; les autres facultés n'en dépendent qu'en tant qu'elles dépendent du mouvement; » si, dis-je, on avait demandé à Bossuet de souscrire à cette affirmation, il est à peine douteux qu'il eût hésité. Il a sans doute voulu simplement indiquer un des moyens dont nous nous servons pour nous emparer de notre activité; il n'a pas dit qu'il n'y en eût pas d'autres. La question reste ouverte : et il lui suffit de l'avoir posée.

V.

Il semble assez oiseux de se demander quelle idée Bossuet a pu se faire de Dieu; un philosophe chrétien, d'un christianisme aussi ferme que celui de Bossuet, ne pouvait avoir sur la nature divine d'autres notions que celles de la religion. Mais, à ce compte, il n'y aurait pas pour les orthodoxes de système de philosophie religieuse, et on ne pourrait distinguer en rien la métaphysique de saint Thomas de celle de Malebranche, ou la théodicée de Fénelon de celle de Rosmini. Il y a deux points, sans parler des autres, où l'originalité de la pensée peut se concilier avec l'uniformité du dogme : le premier, c'est la question des moyens naturels dont nous disposons pour connaître Dieu; le se-

cond, c'est le problème des rapports des attributs dans l'essence divine, problème de psychologie, puisque ces relations seront les mêmes, toute proportion gardée, et dans l'être parfait et dans notre âme. Ce sont ces deux points que nous considérerons.

Bossuet qui a écrit quelque part qu'il y avait un christianisme naturel, ne refuse pas à la raison le pouvoir de s'élever jusqu'à Dieu : il ne lui en reconnaît même pas d'autre. Dieu est l'unique objet de la vie intellectuelle, et tout être qui pense, pense Dieu. Considérons en effet nos opérations intellectuelles ; il y en a de deux sortes, celles de l'entendement qui sont des pensées, et celles de la volonté qui sont des actions. Pour les réunir sous un seul nom, Bossuet ne les confond pas, comme on le lui a reproché ; il veut marquer leur étroite dépendance, et nous avertir que les unes comme les autres «ont quelque raison qui nous est connue ;» que penser ou vouloir, c'est toujours faire acte d'être raisonnable. Or les actions de notre entendement, comme celles de notre volonté, dépendent de ce principe que tout a sa loi, et sont gouvernées par conséquent par la grande idée de l'ordre. L'ordre dans la nature, ce sont les règles immuables suivant lesquelles s'accomplissent les changements et les phénomènes, les lois qui président à un monde où tout est fait avec poids, nombre et mesure, et qui se ramènent toutes à des principes mathématiques. L'ordre dans notre activité, c'est l'obéissance à une loi suprême que nous nous sentons obligés de suivre. L'homme devient donc raisonnable parce qu'il conçoit l'ordre, par lequel tout lui est intelligible, sans lequel il n'y a ni science ni morale. « Le rapport de l'ordre et de la raison est extrême ; l'ordre ne peut être mis dans les choses que par la raison, ni entendu que par elle ; il est ami de la raison et son propre objet.» L'ordre est donc la vérité même, puisqu'il est tout ce qu'il y a d'intelligible hors de nous et en nous-mêmes ; il

est la beauté, puisqu'il est le principe de toute proportion ; il est enfin le bien, puisqu'il s'impose comme une règle à notre activité.

C'est dire qu'il est Dieu, et que le connaître c'est apercevoir Dieu « qui est l'idée et la raison primitive de tout ce qui existe. » Voilà l'unique vérité dont toutes les preuves de l'existence de Dieu, telles que Bossuet les a exposées, ne sont que diverses expressions. A parler rigoureusement, ce ne sont pas même des preuves. Bossuet estime, contrairement à Descartes, que l'existence des corps est « chose de fait » et n'a pas besoin de démonstration : il suffit de remarquer que nous les sentons; de même, l'existence de Dieu se constate en observant que l'homme est capable de penser, et qu'il ne pense rien qui, en définitive, ne soit quelque chose de Dieu ou Dieu lui-même. C'est là ce qu'il veut dire quand il nous invite à réfléchir que les principes de toute vérité sont éternels, et supposent en dehors de nous, qui commençons à les connaître, un entendement où ils sont éternellement entendus; et que les apercevoir c'est se tourner vers Dieu en qui ils subsistent. C'est là encore le sens de ces brèves démonstrations où il montre qu'une intelligence imparfaite ne s'explique pas sans un entendement parfait. Il n'est pas jusqu'aux preuves par les causes finales, si sobrement exposées avant toutes les autres, qui ne se ramènent à cette unique vérité, que partout où nous saisissons quelque trace d'ordre et de dessein, c'est Dieu lui-même, que nous entrevoyons. En résumé, Dieu est pour lui ce qu'il y a de plus intelligible et de plus intelligent, et il souscrirait à cette parole de Malebranche qui peut résumer toute sa doctrine : « Dieu est tout ordre. »

On peut prévoir comment il résoudra la deuxième des questions sur lesquelles nous nous proposons de l'interroger. L'attribut suprême de Dieu, celui auquel tous les autres sont subordonnés, et qui contient toutes les idées que

nous pouvons nous faire de lui, c'est l'intelligence. Voilà le principe de toutes choses, au delà duquel on ne peut remonter, et qui produisant tout explique tout, « puisque les choses n'ont leur être et leur vérité que par rapport à cette idée éternelle et primitive.» Ainsi, entre tant de noms vénérés dont nous nous servons pour désigner Dieu, la puissance, la bonté, l'amour, l'intelligence, le plus expressif est le dernier. Ce n'est pas une question de mots, mais un point de doctrine. La métaphysique de Bossuet, comme sa psychologie, est ce qu'on appellerait aujourd'hui un intellectualisme pur. Sans doute Dieu n'est pas pour lui une pensée contemplative et impassible, dont toute l'essence soit de comprendre, et de nous rendre tout compréhensible; il est une cause en même temps qu'une raison; il est le bonheur et l'amour absolus, comme il est la vérité parfaite. Mais tous les autres attributs ont eux-mêmes leur raison dans son intelligence : sans elle, la puissance, tout immense qu'on la suppose, ne serait que violence; sans elle, l'amour ne serait qu'une sorte d'instinct aveugle; et le bonheur, l'insensibilité. Mais, dira-t-on, si l'intelligence est ce qu'il y a de plus divin, si elle est le principe de toutes choses, la nécessité la plus inflexible n'est-elle pas la loi commune de Dieu et des hommes? Si Dieu agit et aime, s'il crée et s'il est heureux parce qu'il pense, n'est-il pas soumis à une fatalité logique tout aussi inflexible que celle du mécanisme? Toute sa nature ne se développe-t-elle pas à la façon d'un raisonnement, dont le monde et l'homme ne seraient que les dernières conclusions, nécessaires comme tout le reste. Bossuet n'a pas prévu ces objections: il ne croyait pas qu'une activité fût dépourvue de liberté parce qu'elle est raisonnable, ni qu'une cause pût être nécessitée parce qu'elle est éclairée. Qu'aurait-il pu mettre au-dessus de l'intelligence? L'amour? Mais d'après lui, il naît de la pensée, et « suppose toujours quelque connais-

sance; » chez nous, il s'éveille à la première vue de la vérité, et nous anime « à la chercher avec une ardeur infatigable, à nous y attacher immuablement quand elle nous est connue; » ce n'est donc pas un principe, mais un résultat et un moyen, peut-être même une fin : « Malheur à la connaissance stérile qui ne se tourne pas à aimer et se trahit elle-même! » En Dieu, l'amour a pour objet la vérité « que Dieu aime éternellement, » et l'on ne comprend pas bien ce qu'il pourrait être avant la pensée, ni comment elle pourrait sortir de lui. Dira-t-on que la volonté libre est le premier principe? Mais cette volonté est-elle réfléchie et éclairée? Alors elle est bien « la cause intelligente » dont parle Bossuet : est-elle dépourvue de pensée, et cependant capable de créer la pensée; est-elle libre quoiqu'elle soit aveugle, et même parce que cet aveuglement la soustrait à des lois qu'elle doit faire et non subir? Bossuet n'entendra pas ce langage, et s'obstinera à répéter : « on ne veut jamais, qu'on ne connaisse auparavant. »

L'idée qu'il se fait de Dieu lui servira à mieux comprendre la vraie grandeur de l'homme. En récapitulant tout ce ce qu'il sait de son âme et de son corps, il estime, comme Pascal, que « l'homme est visiblement fait pour penser. Il lui accorde un désir incessant de chercher la vérité; « la nature humaine connaît des vérités éternelles et elle ne cesse de les chercher au milieu de tout ce qui change, puisque son génie est de rappeler tous les changements à des règles immuables. » Il lui promet même une carrière sans limites où ses progrès n'auront pas de terme : « Après six mille ans d'observations, l'esprit humain n'est pas épuisé; il cherche et il trouve encore, afin qu'il connaisse qu'il peut trouver jusqu'à l'infini. » Cette raison a pour origine et pour modèle la raison divine : « Elle sent qu'elle n'est qu'un léger écoulement de celui qui, comprenant toute verité dans une seule pensée, pense ainsi éternellement la même

chose. » Elle a pour fin et pour avenir une connaissance parfaite de la vérité. « C'est là l'idée d'une vie hors de cette vie, d'une vie qui se passe toute dans la contemplation de la vérité. » La plus sûre garantie de notre immortalité, ce sont les opérations de la raison, qui méritent le mieux de durer toujours, et qui nous rendent conformes à ce qui est éternel ; l'expérience la plus claire de cette existence future, c'est dès à présent la contemplation de « quelque vérité illustre ; » enfin l'image la plus fidèle du bonheur qui nous attend, c'est le plaisir que les philosophes et les saints éprouvent à ce divin exercice de connaître et d'aimer la vérité. Quel hommage rendu à la pensée, et qu'il a d'autorité venant d'un génie si sévère, et si peu enclin aux illusions de l'orgueil !

VI.

Après avoir réclamé le respect pour la nature humaine en la montrant capable de connaître Dieu, et en quelque mesure semblable à celle de Dieu, Bossuet en maintient la supériorité en établissant que les animaux n'en ont pas reçu la moindre parcelle. Dans cet essai de psychologie comparée qui termine son ouvrage, il s'inquiète moins de savoir ce que sont les bêtes que de dire ce qu'elles ne sont pas ; et s'il est sévère pour elles, ce n'est pas qu'il soit insensible ou qu'il ait un parti pris ; il craint avec justesse que, sous prétexte de les élever jusqu'à nous, on ne nous fasse descendre jusqu'à elles, et que l'âme humaine ne perde de sa dignité, si on lui trouve de trop proches parents dans un monde inférieur. Du reste il ne fait pas appel au sentiment ; que nous en soyons humiliés ou non, il faudrait bien nous résigner à cette ressemblance, si elle était réelle ; mais c'est au nom de la science et avec les ressources d'une excellente méthode qu'il fait justice de ces avilissantes comparaisons. Cette méthode est encore la meilleure qu'on

puisse suivre pour étudier cet intéressant problème : il y a un animal dans l'homme : la vie sensitive, si profondément distincte de la vie intellectuelle, ou peut-être encore plus bas, cette activité machinale qui se déploie en nous aux premiers jours de notre vie, qui se réveille chaque fois que la réflexion ne peut intervenir, voilà le modèle et la forme la plus parfaite de l'existence des animaux, et encore des animaux supérieurs. Comment le savons-nous? Et comment savons-nous que les autres hommes sont nos semblables, c'est-à-dire qu'ils ont les mêmes facultés que nous observons en nous-mêmes? Nous remarquons leurs actions, signes visibles de leur âme; nous constatons qu'elles ne peuvent pas s'expliquer, s'ils ne sont pas tous des épreuves diverses d'un même type; et nous inférons de là qu'ils ont les mêmes facultés que nous et n'en ont pas d'autres. C'est une simple induction, ce qui prouve, pour le dire en passant, que l'induction n'est pas bornée à des jugements probables; car il n'y a rien de plus certain pour un homme que l'existence d'autres hommes capables de connaître, d'aimer et de vouloir. Par la même voie, on peut découvrir quelle est la nature des animaux, en leur attribuant de notre propre nature ce qu'il en faut pour expliquer toutes leurs actions, en leur refusant les pouvoirs dont aucune de ces actions ne suppose l'exercice. Descartes a fixé la méthode à suivre pour déterminer les attributs de Dieu : lui reconnaître toutes les qualités que nous éprouvons en nous susceptibles de perfection; nier de lui toutes celles qui marquent quelque défaut. Bossuet procédera à l'inverse : il refusera à l'animal les facultés qui impliquent une perfection où on voit qu'il ne s'élève jamais; il leur accordera celles qui suffisent à sa vie indigente et bornée.

Il faudra donc lui retrancher, du premier coup, tout ce qu'il appelle les opérations intellectuelles, c'est-à-dire, en résumé, celles qui ont pour objet la vérité et la moralité. Il

n'y a pas dans tous les traits, chaque jour plus nombreux et plus variés, de l'histoire des animaux, un seul fait qui suppose chez aucun d'eux la faculté de généraliser, d'abstraire, de concevoir l'ordre immuable des lois au-dessus du pêle-mêle des phénomènes ; de construire une science, d'asseoir des prévisions sur des calculs ou des expériences ; encore moins de connaître et d'aimer le beau, de sentir l'infini, et d'adorer Dieu. On ne leur reconnaîtra pas davantage le discernement du bien ou du mal, ni l'idée du devoir. Sans doute, on se récriera contre cet arrêt : chacun a ses exemples pour le démentir, et de plus en plus l'homme se plaît à prêter à l'animal ses sentiments, ses idées, ses intentions. On citera les éléphants qui gardent rancune et calculent la vengeance, les chiens qui raisonnent en poursuivant le gibier, les pies qui comptent au moins jusqu'à trois, et tant d'autres faits qui supposent chez l'animal la faculté d'avoir des idées générales, de les combiner, et d'en tirer des conclusions. Mais ceux de ces faits qui sont authentiques, s'expliquent sans qu'on fasse intervenir une puissance en disproportion avec eux, et qui, si elle existait, se manifesterait par bien d'autres signes. Les animaux font tout avec convenance? — Sans doute, dit Bossuet, mais connaissent-ils cette convenance ? — Il y a de l'intelligence dans leur activité. — Assurément, mais si tout est fait avec intelligence, il ne s'ensuit pas que tout soit intelligent, — ils s'instruisent ; — erreur, ils se dressent, et non pas avec des instructions ou des conseils, mais avec des bâtons et des coups ; — ils parlent, ils se communiquent des idées? — Non, ils entendent des bruits qui leur sont agréables ou pénibles ; ils échangent des impressions, sans l'intention de le faire. La meilleure preuve qu'ils n'ont pas d'intelligence, c'est qu'ils n'ont rien inventé, pas une arme pour se défendre, pas un signal pour se rallier et s'entendre contre les hommes ; c'est qu'ils font

perpétuellement la même chose et de la même manière, sans pouvoir appliquer leur industrie à des œuvres différentes. Ils n'ont pas les deux attributs qui introduisent la variété et le progrès dans la vie humaine : ni la réflexion, et par là il faut entendre le pouvoir de comparer, d'examiner, de chercher les causes, de raisonner, de prévoir; ni la liberté, qui chez nous peut dominer les passions et même consommer le sacrifice de la vie. En un mot, les animaux ont les apparences de ce dont nous avons la réalité: ce sont des images, comme celles des tableaux, qui n'ont rien en propre des choses qu'elles représentent.

Les physiologistes du temps ne pouvaient admettre cette solution; ils n'avaient peut-être pas encore disséqué de singes anthropomorphes, mais ils n'ignoraient pas quelle analogie il y a entre l'anatomie de l'homme et celle de beaucoup d'animaux. Cette ressemblance des organes leur paraissait impliquer une ressemblance des facultés. Bossuet leur fait une réponse qu'on pourrait opposer à quelques-uns de leurs successeurs. Cette ressemblance est-elle bien constatée? L'organisation n'est pas cette masse grossière que nous voyons et que nous touchons; elle consiste dans l'arrangement des parties, dans des détails délicats et imperceptibles dont nous ne pouvons rien savoir par les sens; comment peut-on dire qu'un cerveau ressemble à un autre? celui d'un animal à celui d'un homme? Ne peut-il pas y avoir des différences secrètes, qui tiennent à « cette délicatesse d'organe? » Ensuite, il a été reconnu que l'intelligence n'est pas directement attachée au cerveau : ce qui la met en nous, ce n'est pas un mouvement des organes, mais « un rayon et une image de l'esprit divin. » Enfin, supposons qu'il n'y ait nulle différence entre le cerveau d'un animal et celui d'un homme? En suit-il que le principe intérieur est le même des deux côtés? Tout au contraire, plus cette ressemblance est parfaite, et plus il sera évident qu'il

faut chercher ailleurs la raison de la supériorité de l'homme. Si les deux ouvriers ont des instruments pareils, d'où vient que leurs œuvres sont si différentes, sinon de ce que l'un a des lumières qui sont refusées à l'autre. Concluons donc que « sous les mêmes apparences, Dieu a pu cacher divers trésors. »

Que reste-t-il donc à l'animal? Bossuet ne lui refuse pas positivement la vie sensitive, telle qu'il l'a décrite chez l'homme, mais il hésite à la lui accorder; il conçoit qu'on en fasse un simple automate. On a vu plus haut comment il entend la correspondance des phénomènes nerveux et des faits sensitifs : les uns se produisent, les autres suivent, mais il y a seulement succession des premiers aux seconds. Ainsi, pour prendre un de ses exemples, un homme est en face de « l'affreuse figure » d'un lion de Libye. Que se passe-t-il en lui : le lion agit, comme une cause naturelle, sur les nerfs de son œil, l'ébranlement se communique au cerveau, et le mouvement de la fuite y est déterminé et envoyé aux membres. Mais il y a une âme associée à ce corps, et elle éprouve la sensation, elle aperçoit cette image effrayante, elle tressaille d'horreur. Supposez-la absente, vous n'avez plus sans doute que la moitié du phénomène, mais c'est la moitié visible pour un spectateur étranger. Qui nous assure que chez l'animal le fait ne soit pas réduit à sa face extérieure, qu'il y ait en lui autre chose que des nerfs, un cerveau, et des muscles propres au mouvement? Peut-être pourrait-on demander à Bossuet pourquoi il n'éprouve pas le même doute quand il aperçoit un homme trembler et fuir, et pourquoi, d'après les mêmes signes, il accorde à celui-ci des sensations, des passions, et une activité propre qu'il incline à refuser à l'autre. Mais il n'est pas utile de critiquer cette opinion, parce que lui-même ne l'avance qu'à titre d'hypothèse, et qu'il consent volontiers à reconnaître que l'animal est capable de sentir. Figurez-vous un homme réduit au

pouvoir d'accomplir les opérations sensitives : il sent et perçoit les objets, c'est-à-dire qu'il ressent les effets sensibles et toujours particuliers de leur présence, sans comprendre comment ni pourquoi, sans interpréter ces signes, si expressifs pour un être raisonnable ; il éprouve le plaisir et la douleur qui les accompagnent ; les marques des impressions restent sur son cerveau, peuvent s'exciter de nouveau, et propager le mouvement de proche en proche ; c'est-à-dire qu'il a une mémoire et une imagination passive, et que les images ainsi conservées se succèdent, non pas pour former une véritable association d'idées, — mais une consécution d'images ; enfin, il est agité de mouvements de désir ou d'aversion, par suite du plaisir ou de la douleur qu'il ressent ou qu'il imagine dans les objets, et il s'en éloigne ou s'en rapproche. Cet homme mutilé, c'est l'animal parvenu à la plus haute perfection de son genre. Nous pouvons à peine nous représenter la détresse de cette existence : car, en nous, sensations, imaginations, passions, tout se complique, tout s'éclaire par l'intelligence que nous y mêlons sans le savoir ou le vouloir ; il n'est pas jusqu'à notre douleur et à nos plaisirs physiques qui, circonscrits par la conscience, prolongés ou prévenus par la pensée, ne deviennent tout autres qu'ils ne seraient chez un être irraisonnable ; nos sensations sont déjà presque des idées, celles de l'animal ne sont que des changements ; notre vie sensitive forme, en dépit de nous, une unité où le moi se reconnaît et se retrouve sans cesse ; la vie de la bête, réduite à cette conscience vague qui accompagne les visions de nos songes, s'interrompt et se recommence à chaque impression nouvelle. Quand Bossuet, acceptant le paradoxe cartésien, explique la vie par des ressorts ou des roues, et des esprits animaux, comme il incline trop souvent à le faire, il y a mille raisons pour rejeter une doctrine qui compromettrait les vérités qui lui tiennent le plus à cœur ; mais

quand il maintient la distance entre nous et les animaux, qu'il détruit les illusions d'une science imaginaire, ou d'une sympathie mal raisonnée qui prodiguent trop facilement nos attributs à la nature, il oppose très à propos aux préjugés de l'imagination la sévérité de la science, et nous donne des leçons dont nous avons encore peut-être plus à profiter que les hommes de son temps. Ainsi se termine l'apologie de la nature humaine.

LETTRE

DE BOSSUET AU PAPE INNOCENT XI

SUR L'INSTRUCTION DU DAUPHIN [1].

FRAGMENT.

. . . Pour les choses qui regardent la philosophie, nous les avons distribuées de sorte que celles qui sont hors de doute et utiles à la vie, lui pussent être montrées sérieusement et dans toute la certitude de leurs principes. Pour celles qui ne sont que d'opinion, et dont on dispute, nous nous sommes contentés de les lui rapporter historiquement, jugeant qu'il était de sa dignité d'écouter les deux parties et d'en protéger également les défenseurs, sans entrer dans leurs querelles : parce que celui qui est né pour le commandement doit apprendre à juger et non à disputer.

Mais après avoir considéré que la philosophie consiste principalement à rappeler l'esprit à soi-même, pour s'élever ensuite comme par un degré sûr jusqu'à Dieu, nous avons commencé par là, comme par la recherche la plus aisée,

1. Cette lettre a été écrite en latin; le passage qui concerne le *Traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même*, qui se trouve ici inséré, est détaché de la traduction qu'en a faite le neveu de Bossuet.

ussi bien que la plus solide et la plus utile qu'on puisse se proposer. Car ici, pour devenir parfait philosophe, l'homme n'a besoin d'étudier autre chose que lui-même; et sans feuilleter tant de livres, sans faire de pénibles recueils de ce qu'ont dit les philosophes, ni aller chercher bien loin des expériences, en remarquant seulement ce qu'il trouve en lui, il reconnaît par là l'auteur de son être. Aussi avons-nous dès les premières années jeté les semences d'une si belle et si utile philosophie; et nous avons employé toute sorte de moyens pour faire que le prince pût dès lors discerner l'esprit d'avec le corps, c'est-à-dire, cette partie qui commande en nous, de celle qui obéit; afin que l'âme commandant au corps, lui représentât Dieu commandant au monde entier et à l'âme même. Mais lorsque le voyant plus avancé en âge, nous avons cru qu'il était temps de lui enseigner méthodiquement la philosophie, nous en avons formé le plan sur ce précepte de l'Evangile : « Considérez-vous attentivement vous-mêmes » (*Luc*, XXI, 34); et sur cette parole de David : « O Seigneur, j'ai tiré de moi une merveilleuse connaissance de ce que vous êtes. » (*Ps.* CXXXVIII, 6.) Appuyés sur ces deux passages, nous avons fait un traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, où nous expliquons la structure du corps et la nature de l'esprit, par les choses que chacun expérimente en soi, et faisons voir qu'un homme qui sait se rendre présent à lui-même, trouve Dieu plus présent que toute autre chose; puisque sans lui il n'aurait ni mouvement, ni esprit, ni vie, ni raison; selon cette parole vraiment philosophique de l'apôtre prêchant à Athènes, c'est-à-dire, dans le lieu où la philosophie était comme dans son fort : « Il n'est pas loin de chacun de nous, puisque c'est en lui que nous vivons, que nous sommes mus, et que nous sommes; » (*Act.*, XVII, 27, 28) et encore : « Puisqu'il nous donne à tous la vie, la respiration et toutes choses. » (*Act.*, XVII,

25.) A l'exemple de saint Paul, qui se sert de cette vérité comme connue aux philosophes, pour les mener plus loin, nous avons entrepris d'exciter en nous, par la seule considération de nous-mêmes, ce sentiment de la Divinité que la nature a mis dans nos âmes en les formant, de sorte qu'il paraisse clairement, que ceux qui ne veulent point reconnaître ce qu'ils ont au-dessus des bêtes, sont tout ensemble les plus aveugles, les plus méchants, et les plus impertinents de tous les hommes. (Mars 1679.)

DE LA

CONNAISSANCE DE DIEU

ET DE SOI-MÊME *

DESSEIN ET DIVISION DE CE TRAITÉ.

La sagesse consiste [1] à connaître Dieu et à se connaître soi-même.

La connaissance de nous-mêmes nous doit élever à la connaissance de Dieu [2].

Pour bien connaître l'homme, il faut savoir qu'il est composé de deux parties, qui sont l'âme et le corps [3].

L'âme est ce qui nous fait penser, entendre, sentir [4], raisonner, vouloir, choisir une chose plutôt qu'une autre, et un mouvement plutôt qu'un autre, comme de se mouvoir à droite plutôt qu'à gauche.

Le corps est cette masse étendue en longueur, largeur et profondeur, qui nous sert à exercer nos opérations. Ainsi, quand nous voulons voir, il faut ouvrir les yeux; quand nous voulons prendre quelque chose, ou nous étendons la main pour nous en saisir, ou nous remuons les pieds et les jambes, et par elles tout le corps, pour nous en approcher.

Il y a donc dans l'homme trois choses à considérer :

* Bossuet n'a pas inventé ce titre; on le lit déjà en tête d'un ouvrage du cartésien Clauberg; Pierre Séguier avait aussi publié en 1636 un traité intitulé : « *De cognitione Dei et sui.* » On a fait remarquer que, pour indiquer l'ordre des questions, il aurait mieux convenu d'écrire : De la connaissance de soi-même et de Dieu.

1. La sagesse, c'est la science et quelque chose de plus, à savoir, son application à la direction morale de la vie.

2. C'est la vraie méthode et une expression exacte des rapports de la psychologie avec la métaphysique.

3. A parler rigoureusement, l'homme c'est l'âme, la force qui se sert du corps.

4. Le langage consacre des inexactitudes qu'il faut sans cesse relever : l'âme n'est pas ce qui nous fait penser; en s'exprimant ainsi on présente l'âme comme différente de nous-mêmes; on imite ceux qui se demandent : *avons-nous* une âme ? L'âme c'est nous-mêmes, c'est-à-dire un être qui pense, etc.

l'âme séparément, le corps séparément, et l'union de l'un et de l'autre[1].

Il ne s'agira pas ici de faire un long raisonnement sur ces choses, ni d'en rechercher les *causes profondes*[2]; mais plutôt d'observer et de concevoir ce que chacun de nous en peut reconnaître en faisant réflexion sur ce qui arrive tous les jours, ou à lui-même ou aux autres hommes semblables à lui[3]. Commençons par la connaissance de ce qui est dans notre âme.

CHAPITRE PREMIER

DE L'AME.

Argument analytique*.

Bossuet se propose d'étudier dans ce premier chapitre « l'âme séparément, » comme il vient de le dire en marquant le dessein de son livre. Cette étude psychologique se divise en trois parties, puisqu'on doit considérer les opérations sensitives, celles de l'entendement et celles de la volonté que Bossuet, sans les confondre, appelle d'un seul nom, les opérations intellectuelles. On indiquera dans cet argument quels sont sur ces trois points les idées qui appartiennent le plus proprement à l'auteur, ou aux maîtres qu'il suit, et qui distinguent son livre des ouvrages plus modernes.

1. Bossuet ne pense même pas à démontrer que l'âme est distincte du corps; il regarde cette vérité comme évidente, elle n'est pas pour lui une conclusion, elle est un principe. Le plan si simple qu'il propose conviendrait parfaitement à un traité de la nature humaine, comprenant à la fois la physiologie et la psychologie; il y joint même au chapitre v, un essai de psychologie comparée.

2. Bossuet avait, paraît-il, marqué ces deux mots pour les changer, on ne voit pas trop en effet comment on rechercherait les *causes profondes* de l'âme et du corps, et de leur union.

3. La réflexion, c'est la conscience attentive à observer : Bossuet ne manque pas d'y joindre l'observation des autres hommes, ce qui permet de donner aux connaissances le caractère de généralité, sans lequel elles ne seraient pas scientifiques.

* On s'est fait un devoir de ne mêler à ces arguments aucune appréciation; les notes qui accompagnent le texte y pourvoiront. On a cru pouvoir quelquefois pour la clarté de l'exposition, intervertir l'ordre des paragraphes d'un même chapitre.

I.

DES OPÉRATIONS SENSITIVES.

Lorsque nos organes reçoivent l'impression des objets, il se produit en notre âme une sensation, ou première perception qui nous les fait connaître ; de plus les opérations des sens sont accompagnées de plaisir et de douleur, et enfin du plaisir et de la douleur naissent certains mouvements de l'âme, qu'on appelle des passions. Il faut donc considérer successivement la sensation ou perception, le plaisir et la douleur, et les passions.

1. DES SENSATIONS. — Les cinq sens, que tout le monde connaît, s'exercent à la présence de certains corps, que nous appelons objets. Si les organes corporels n'étaient pas frappés actuellement de l'objet, l'âme n'éprouverait rien ; mais, cette condition remplie, il se fait en elle une perception sensible, indéfinissable, qu'on appelle sensation, qui nous marque l'impression que les corps environnants font sur le nôtre, et nous fait apercevoir la lumière, les sons, les senteurs, le chaud, le froid, etc. Ces sensations donnent ensuite naissance à des pensées, comme celles que nous formons sur les qualités et la nature des corps ; mais ces pensées appartiennent à l'entendement, et les sensations lui donnent seulement l'occasion de les concevoir. Parmi les choses que nous percevons ainsi, les unes sont du ressort d'un seul sens, comme les couleurs et le son, qui sont particuliers à la vue et à l'ouïe ; on les appelle dans l'école *sensibles propres*. Les autres ne sont perçues que par les premières, comme par exemple on perçoit le mouvement par la couleur, on les appelle *sensibles par accident*, et comme plusieurs sens en peuvent juger, on les nomme aussi *sensibles communs*.

Outre ces cinq sens, on doit reconnaître à l'âme deux autres pouvoirs auxquels le même nom convient, et qu'on en distingue sous le nom de sens intérieurs. Ce sont le sens commun et l'imagination. Ils diffèrent seulement des premiers en ce que leurs organes ne paraissent pas, et qu'ils agissent même en l'absence des objets. Ainsi imaginer c'est encore sentir ; mais on ne peut voir à l'extérieur l'organe de l'imagination, comme celui de la vue ; et les objets, pour être imaginés, ne doivent pas être présents comme pour être vus. Voici les fonctions des deux sens intérieurs. Le sens commun réunit les sensations qui

nous arrivent par diverses voies, surtout quand le coup vient du même endroit : ainsi nous rattachons au même objet enflammé la lumière, le bruit, la chaleur; il y a donc un sens général qui ne fait qu'un seul objet de tout ce qui frappe ensemble nos sens. Ensuite les sensations, après qu'elles sont passées, laissent dans l'âme une image d'elles-mêmes et de leurs objets; elles se renouvellent même après une entière interruption; et c'est là proprement ce qu'on appelle imaginer, ou se ressouvenir, ce qui revient au même pour les choses sensibles. L'imagination ou l'imaginative n'est qu'une manière de continuer de sentir, et se mêle toujours même à la perception actuelle; elle en diffère seulement par le degré de vivacité, et parce que l'image s'affaiblit de plus en plus avec le temps. Elle est du reste soumise aux mêmes conditions que les sensations : elle est bornée aux choses matérielles, particulières, et ne les représente que sous les conditions de l'étendue et de la grandeur. (§§ I, III, IV, V.)

2. Du plaisir et de la douleur. — Les opérations des sens sont accompagnées du plaisir et de la douleur, qui sont aussi des sensations, puisqu'ils sont l'un et l'autre une perception soudaine et vive qui se fait d'abord en nous à la présence des objets plaisants ou fâcheux. L'un est un sentiment agréable qui convient à la nature, l'autre un sentiment fâcheux contraire à la nature. Tous deux naissent en nous, comme les autres sensations, à la présence de certains corps; il en est, il est vrai, que nous ressentons en dedans, mais nous pouvons aisément penser qu'alors les parties intérieures du corps subissent certaines impressions. Il est plus utile de distinguer du plaisir et de la douleur proprement dits la joie et la tristesse : les uns naissent à la présence effective d'un corps qui affecte les organes, les autres peuvent être excitées en l'absence des objets par la seule imagination ou par la réflexion de l'esprit; les premiers sont ressentis dans un certain endroit déterminé, les secondes n'ont aucune place certaine. On conservera à ceux-là le nom de sensations, et l'on donnera à celles-ci celui de passions. (§ II.)

3. Des passions. — Le plaisir et la douleur nous attirent et nous rebutent, et causent en nous des appétits ou des répugnances, où la raison n'a aucune part. Ce sont les passions qu'on peut définir : les mouvements de l'âme qui, touchée du plaisir ou de la douleur ressentie ou imaginée dans un objet, le poursuit ou s'en éloigne. Les passions principales se divisent

en deux catégories : celles dont l'objet est regardé simplement comme présent ou absent, et dont l'ensemble constitue l'appétit concupiscible ; celles où la difficulté se trouve jointe à la présence ou à l'absence de l'objet, où par conséquent la colère domine, et qu'on rattache à l'appétit irascible. Les premières sont : l'amour, la haine, le désir, l'aversion, la joie, la tristesse ; les secondes sont : l'audace, la crainte, l'espérance, le désespoir, la colère. Il y a en outre un grand nombre de passions secondaires : la honte, l'envie, l'émulation, l'admiration, l'étonnement, l'inquiétude, les soucis, la peur, l'effroi, l'horreur, l'épouvante ; mais elles se rapportent à une ou à plusieurs des onze principales. On peut même les réduire ensemble au seul amour qui les enferme ou les excite toutes. Sans amour, on ne peut éprouver ni la haine ni l'aversion ; on n'a rien à désirer ; on n'a rien à craindre ; on reste insensible à la joie comme à la tristesse, et ainsi des autres passions. Bref, « ôtez l'amour, il n'y a plus de passions, et posez l'amour, vous les faites naître toutes. » (§ VI).

II.

DES OPÉRATIONS DE L'ENTENDEMENT.

Les opérations intellectuelles sont celles qui ont pour objet quelque raison qui nous est connue, c'est-à-dire la perception de quelque chose de vrai, ou qui soit réputé pour tel. Or, nous n'entendons rien sans quelque raison ; nous ne voulons rien sans pouvoir dire pour quelle raison nous le voulons. Il y a donc deux sortes d'opérations intellectuelles, celle de l'entendement et celle de la volonté. On parlera d'abord de la première. Il faudra la définir et la distinguer de toutes les autres, en marquer les formes diverses, en indiquer le bon usage.

1. DÉFINITION DE L'ENTENDEMENT, SES RAPPORTS AVEC LES SENS ET L'IMAGINATION. — L'entendement est la lumière que Dieu nous a donnée pour nous conduire ; suivant ses fonctions, il s'appelle esprit, raison, jugement, conscience. Son opération c'est de connaître le vrai et le faux et de discerner l'un d'avec l'autre. Il est distinct des sens et de l'imagination.

D'abord il est différent des sens. Les sens donnent lieu à la connaissance de la vérité, mais ce n'est pas par eux que nous la connaissons ; il faut même souvent les redresser, juger de leurs illusions, ce qui se fait par la raison. Ils ne nous apprennent

pas ce qui se fait dans leurs organes, et l'entendement seul nous le fait connaître; ils nous révèlent seulement les effets produits par les corps sur ces organes. L'entendement seul nous fait comprendre la cause d'où ces effets proviennent, et la manière dont elle agit. Bref, il y a trois raisons pour maintenir la perfection de l'intelligence au-dessus des sens : premièrement, le sens est forcé à se tromper, à la manière qu'il le peut être; par exemple, la vue ne peut voir un bâton à travers l'eau, qu'elle ne le voie tortu ou brisé; l'entendement au contraire n'est jamais forcé à errer, et peut toujours se redresser. Secondement, le sens est blessé et affaibli par les objets les plus sensibles; un bruit violent assourdit les oreilles, trop de lumière aveugle les yeux; au contraire plus un objet est intelligible, plus il contente l'entendement et plus il le fortifie. Troisièmement, le sens n'est jamais touché que de ce qui passe, de ce qui se fait et se défait journellement, et il ne le sent pas toujours de même; l'entendement a un objet éternel et immuable, et ce qui lui a été une fois démontré lui paraît toujours vrai. Toutes ces différences tiennent à une seule; les sens dépendent des organes, et l'entendement en est séparé. Il est vrai que parfois les sensations se mêlent aux actes de l'entendement; mais alors même on peut les en distinguer. Quand, par exemple, nous jugeons des proportions, de l'ordre et de la beauté qui en résulte, de l'harmonie des sons et des cadences, il semble que nous nous servons de la vue ou de l'ouïe; mais en réalité c'est l'intelligence qui se prononce, et ses jugements fondés sur les sensations et les suivant de près, proviennent de réflexions secrètes que l'esprit seul peut faire. Partout où nous jugeons de l'ordre, nous faisons acte de raison : « le rapport de l'ordre et de la raison est extrême; l'ordre ne peut être mis dans les choses que par la raison, ni être entendu que par elle. Il est ami de la raison et son propre objet. » (§§ VII, XVII, VIII.)

Ce qui se dit des sens s'étend aussi à l'imagination. L'entendement connaît la nature des choses : entendre le triangle c'est en connaître les propriétés qui conviennent à tous les triangles; l'imagination ne prononce pas sur le vrai : imaginer le triangle c'est s'en représenter un d'une mesure déterminée, d'une figure particulière. De plus, entendre s'étend beaucoup plus loin qu'imaginer; on n'imagine que des choses corporelles; on entend celles qui ne le sont pas, comme Dieu et l'âme. Néanmoins ces deux actes se mêlent presque toujours ensemble, et l'on ne pense guère même aux choses les plus spirituelles sans quel-

que image sensible. De même, dans nos fictions les plus bizarres, il y a toujours quelque trace de raison. L'imagination est même utile à l'entendement qu'elle rend attentif; il importe seulement de ne pas la laisser décider, et surtout de ne pas regarder comme véritable cela seulement qui est imaginable. Il y a une grande différence entre les hommes d'imagination ou de mémoire, et les hommes d'esprit. (§§ IX, X, XI.)

2. DIFFÉRENTES FORMES DES OPÉRATIONS INTELLECTUELLES. — Entendre la vérité la première fois, c'est simplement concevoir, apprendre; la rappeler, c'est se ressouvenir; considérer les opérations qui nous la révèlent, c'est réfléchir. Mais ce qu'il y a de principal en cette matière, c'est de bien distinguer les trois opérations de l'esprit. Dans une proposition autre chose est d'entendre les termes, autre chose de les assembler. La première opération, sans laquelle on ne peut faire la seconde, s'appelle conception, simple appréhension, comme, par exemple, quand dans cette proposition, *Dieu est éternel,* nous entendons le sens des termes *Dieu* et *éternel.* La seconde qui consiste à assurer l'un des termes de l'autre, se nomme jugement, comme quand nous affirmons de Dieu qu'il est éternel. Enfin quand nous nous servons d'une chose claire pour en rechercher une obscure, cela s'appelle raisonner, et c'est la troisième opération de l'esprit qui exige, quand elle est régulière, trois propositions, dont la troisième est indubitable, si les deux premières sont bien prouvées. Le raisonnement est certain ou probable; quand il est certain il s'appelle démonstration; et le fruit de la démonstration est la science, qui a pour objet la vérité nécessaire, immuable, éternelle. Toute démonstration repose sur des propositions claires et intelligibles par elles-mêmes, qu'on appelle axiomes ou premiers principes. Quand l'esprit accomplit ces opérations il peut se trouver en différents états. S'il ne voit pas clair, il est dans le doute, et il y a le doute simple qui précède l'examen, et le doute raisonné qui le suit. Quand il entend les choses, en comprend les raisons, et peut s'en souvenir, il possède la science; dans le cas contraire il est dans l'ignorance. L'ignorance n'est pas l'erreur; errer c'est croire ce qui n'est pas; ignorer c'est simplement ne le savoir point. Quand dans le doute on penche d'un côté plus que de l'autre, on s'en tient à l'opinion. Si on croit sur le témoignage d'autrui, c'est la foi, qui peut être divine ou humaine suivant qu'on se fie à Dieu ou aux hommes. Enfin les sciences spéculatives ou pratiques et les arts de toute espèce sont les œuvres de l'entendement. (§§ XII à XVI.)

3. Du bon usage de l'entendement. — La vraie perception de l'entendement c'est de bien juger, c'est-à-dire de prononcer au dedans de soi sur le vrai et le faux, et de douter à propos. Le seul moyen d'y arriver, c'est de juger après une grande considération, c'est-à-dire d'être attentif. Réciproquement la seule cause de nos erreurs est l'inconsidération, qui consiste à croire ou à juger avant d'avoir connu. Cette précipitation du jugement tient à l'orgueil, à l'impatience ou à la prévention, et en définitive à la séduction des passions, d'où il suit que mal juger vient très-souvent d'un vice de volonté, car l'entendement est fait pour entendre : quand on se trompe, on n'entend pas, ou ce qui revient au même, on n'entend pas assez. Le faux n'est rien de soi, on peut le définir ce qui n'est pas; il n'est ni intelligible, ni entendu. « L'entendement n'est donc pas forcé à errer, et s'il est vraiment attentif à son objet, il ne se trompera jamais, parce qu'alors, ou il verra clair et ce qu'il verra sera certain, ou il ne verra pas clair et il tiendra pour certain qu'il doit douter jusqu'à ce que la lumière paraisse. » (§ xvi.)

III.

DES OPÉRATIONS DE LA VOLONTÉ.

Nous sommes déterminés par notre nature à vouloir le bien en général, qui est notre fin; le mouvement qui nous y porte est la volonté; nous pouvons choisir les moyens et même nous arrêter à des biens particuliers; ce pouvoir de choisir une certaine chose plutôt qu'une autre, c'est la liberté, ou le libre arbitre. Ce choix implique une délibération, il a pour conséquence le mérite ou le démérite, le repentir et le remords. Le bon usage de la liberté, quand il se tourne en habitude, s'appelle vertu; et le mauvais usage de la liberté, quand il se tourne en habitude, s'appelle vice. Les principales vertus sont la prudence, la justice, le courage et la tempérance. Les plus redoutables ennemies des vertus sont les passions qui n'écoutent pas la raison.

Telle est l'âme avec toutes ses facultés, qui portent des noms différents, mais ne sont que les actes d'une seule et même substance : « De sorte qu'on peut entendre que toutes ces facultés ne sont au fond que la même âme, qui reçoit divers noms à cause de ses différentes opérations. » (§§ xviii, xix, xx.)

I. Opérations sensitives, et premièrement des cinq sens.

Nous connaissons notre âme par ses opérations, qui sont de deux sortes : les opérations sensitives et les opérations intellectuelles [1].

Il n'y a persoonne qui ne connaisse ce qui s'appelle les cinq sens, qui sont la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher.

A la vue appartiennent la lumière et les couleurs; à l'ouïe, les sons; à l'odorat, les bonnes et les mauvaises senteurs; au goût, l'amer et le doux, et les autres qualités semblables; au toucher, le chaud et le froid, le dur et le mou, le sec et l'humide [2].

La nature, qui nous apprend que ces sens et leurs actions appartiennent proprement à l'âme, nous apprend aussi qu'ils ont leurs organes ou leurs instruments dans le corps [3]. Chaque sens a le sien propre. La vue a les yeux; l'ouïe a les oreilles; l'odorat a les narines; le goût a la langue et le palais; le toucher seul se répand dans tout le corps et se trouve partout où il y a des chairs [4].

Les opérations sensitives, c'est-à-dire celles des sens, sont appelés sentiments, ou plutôt sensations. Voir les couleurs, ouïr les sons, goûter le doux et l'amer, sont autant de sensations différentes [5].

Les sensations se font dans notre âme à la présence de certains corps, que nous appelons objets. C'est à la présence du feu que je sens de la chaleur : je n'entends aucun

1. Les opérations de l'âme, c'est l'âme agissant; nous connaissons donc à la fois les unes et l'autre, et de la même façon, par une perception tout immédiate. Rien de plus juste que ce mot, d'*opération*, appliqué à la sensibilité, comme à l'intelligence et à la volonté réunies ici sous un nom commun. Bossuet relève par là l'erreur de ceux qui regardent l'âme comme passive dans le sentiment, comme si elle n'y *faisait* rien.

2. Les perceptions du toucher sont indiquées sans précision; on y retrouve pourtant la solidité, la température, et la résistance.

3. La nature nous l'apprend, c'est-à-dire que nous en avons une connaissance toute primitive, et naturelle : on écrirait plutôt aujourd'hui, la conscience.

4. Partout au moins où il y a des nerfs; ceux qui servent aux autres sens comportent aussi des impressions douloureuses ou agréables.

5. Sous le mot de sensation, Bossuet enveloppe à la fois la *perception* qu'il définit ici, et l'émotion agréable ou pénible qui l'accompagne. On appelle aujourd'hui communément sentiment la joie ou la tristesse, c'est-à-dire les émotions qui n'ont pas pour cause un mouvement des nerfs, mais une action ou une modification de l'âme.

bruit, que quelque corps ne soit agité : sans la présence du soleil et des autres corps lumineux, je ne verrais point la lumière ; ni le blanc ni le noir, si la neige, par exemple, ou la poix ou l'encre n'étaient présents. Otez les corps mal polis ou aigus, je ne sentirai rien de rude ni de piquant [1]. Il en est de même des autres sensations.

Afin qu'elles se forment dans notre âme, il faut que l'organe corporel soit frappé actuellement de l'objet, et en reçoive l'impression. Je ne vois qu'autant que mes yeux sont frappés des rayons d'un corps lumineux, ou directs, ou réfléchis. Si l'agitation de l'air ne fait impression dans mon oreille, je ne puis entendre le bruit; et c'est là proprement aussi ce qui s'appelle la présence de l'objet. Car, quelque proche que je sois d'un tableau, si j'ai les yeux fermés, ou que quelque autre corps interposé empêche que les rayons réfléchis de ce tableau ne viennent jusqu'à mes yeux, cet objet ne leur est pas présent; et le même se verra dans les autres sens.

Nous pouvons donc définir la sensation (si toutefois une chose si intelligible de soi a besoin d'être définie), nous la pouvons, dis-je, définir, la première perception qui se fait en notre âme à la présence des corps que nous appelons objets, et ensuite de l'impression qu'ils font sur les organes de nos sens.

Je ne prends pourtant pas encore cette définition pour une définition exacte et parfaite. Car elle nous explique plutôt l'occasion d'où les sensations ont accoutumé de nous arriver, qu'elle ne nous en explique la nature [2]. Mais cette définition suffit pour nous faire distinguer d'abord les sensations d'avec les autres opérations de notre âme.

1. Ainsi la condition préalable de la sensation, c'est-à-dire de la connaissance des corps, avec l'affection de plaisir ou de douleur qui l'accompagne, c'est la présence des objets, ou l'impression. On s'étonne qu'il se soit trouvé des critiques pour reprocher à Bossuet d'avoir méconnu ce fait, qu'il nomme plus bas ; tout au plus pourrait-on le reprendre de n'avoir pas remarqué ici, que parfois, en l'absence même des objets, les nerfs peuvent être affectés, comme s'il étaient présents; on a alors ce que les physiologistes appellent des perceptions subjectives, qui peuvent devenir de vraies hallucinations. Bossuet en parle plus bas, c. III, 6.

2. Il faudrait en effet marquer ce que nous percevons; ce n'est guère qu'un changement survenu dans nos organes; mais à cela près, la description est excellente.

Or, encore que nous ne puissions entendre les sensations sans les corps qui sont leurs objets, et sans les parties de nos corps qui servent d'organes pour les exercer; comme nous ne mettons point les sensations dans les objets, nous ne les mettons non plus dans les organes, dont les dispositions bien considérées, comme nous ferons voir en son lieu, se trouveront de même nature que celle des objets mêmes [1]. C'est pourquoi nous regardons les sensations comme choses qui appartiennent à notre âme, mais qui nous marquent l'impression que les corps environnants font sur le nôtre, et la correspondance qu'il a avec eux [2].

Selon notre définition, la sensation doit être la première chose qui s'élève en l'âme, et qu'on y ressente à la présence des objets [3]. Et en effet la première chose que j'aperçois en ouvrant les yeux, c'est la lumière et les couleurs; si je n'aperçois rien, je dis que je suis dans les ténèbres. La première chose que je sens en montrant ma main au feu et en maniant de la glace, c'est que j'ai chaud, ou que j'ai froid; et ainsi du reste.

Je puis bien ensuite avoir diverses pensées sur la lumière, en rechercher la nature, en remarquer les réflexions et les réfractions, observer même que les couleurs qui disparaissent aussitôt que la lumière se retire semblent n'être autre chose, dans les corps où je les aperçois, que de différentes modifications de la lumière elle-même, c'est-à-dire diverses réflexions ou réfractions des rayons du soleil, et des autres corps lumineux [4]. Mais toutes ces pensées ne me viennent qu'après cette perception sensible de la lumière, que j'ai appelée sensation; et c'est la

1. C'est-à-dire que dans les organes, comme dans les objets, tout se réduit à un mouvement physique.

2. On ne peut mieux dire que par la perception nous connaissons seulement le rapport, ou la correspondance de nos organes avec les objets extérieurs.

3. Deux choses seulement sont requises, pour qu'il y ait perception: l'action de l'objet sur les nerfs, l'activité du moi. Il n'y a pas d'intermédiaire; la sensation, comme Bossuet le répète, est la première chose; il n'y a rien avant elle; on dit souvent dans le même sens qu'elle est immédiate ou intuitive.

4. Cette première perception, dont on vient de parler, est à peine une connaissance; l'activité de l'esprit saura en tirer parti, et par des opérations ultérieures la développer. C'est la différence très-nettement indiquée entre l'intuition, et les facultés discursives, comme l'induction.

première qui s'est faite en moi, aussitôt que j'ai eu ouvert les yeux.

De même, après avoir senti que j'ai chaud ou que j'ai froid, je puis observer que les corps d'où me viennent ces sentiments causeraient diverses altérations à ma main, si je ne m'en retirais; que le chaud la brûlerait et la consumerait, que le froid l'engourdirait et la mortifierait; et ainsi du reste. Mais ce n'est pas là ce que j'aperçois d'abord en m'approchant du feu et de la glace. A ce premier abord, il s'est fait en moi une certaine perception qui m'a fait dire : J'ai chaud, ou : J'ai froid; et c'est ce qu'on appelle sensation.

Quoique la sensation demande, pour être formée, la présence actuelle de l'objet, elle peut durer quelque temps après. Le chaud ou le froid dure dans ma main après que je l'ai éloignée, ou du feu, ou de la glace qui me la causaient. Quand une grande lumière, ou le soleil même regardé fixement, a fait dans nos yeux une impression fort violente, il nous paraît encore, après les avoir fermés, des couleurs d'abord assez vives, mais qui vont s'affaiblissant peu à peu, et semblent à la fin se perdre dans l'air. La même chose nous arrive après un grand bruit; et une douce liqueur laisse, après qu'elle est passée, un moment de goût exquis. Mais tout cela n'est qu'une suite de la première touche de l'objet présent [1].

II. Le plaisir et la douleur.

Le plaisir et la douleur accompagnent les opérations des sens [2] : on sent du plaisir à goûter de bonnes viandes, et de la douleur à en goûter de mauvaises; et ainsi du reste.

Ce chatouillement des sens qu'on trouve, par exemple, en goûtant de bons fruits, de douces liqueurs, et d'autres

1. Ce n'est pas un fait de mémoire : l'impression produite sur les nerfs a une certaine durée, et par suite la perception se prolonge.

2. Certaines opérations des sens, les plus répétées, ne nous procurent dans l'état actuel aucune émotion. De plus il y a des plaisirs et des douleurs qui n'accompagnent pas toujours ces opérations; tels sont les sentiments.

viandes exquises ; c'est ce qui s'appelle plaisir ou volupté. Ce sentiment importun des sens offensés, c'est ce qui s'appelle douleur [1].

L'un et l'autre sont compris sous les sentiments ou sensations, puisqu'ils sont l'un et l'autre une perception soudaine et vive [2], qui se fait d'abord en nous à la présence des objets plaisants ou fâcheux, comme à la présence d'un vin délicieux qui arrose notre palais, ce que nous sentons au premier abord, c'est le plaisir qu'il nous donne ; et à la présence d'un fer qui nous perce et nous déchire, nous ne sentons rien plus tôt ni plus vivement que la douleur qu'il nous cause [3].

Quoique le plaisir et la douleur soient de ces choses qui n'ont pas besoin d'être définies, parce qu'elles sont conçues par elles-mêmes, nous pouvons toutefois définir le plaisir, un sentiment agréable qui convient à la nature ; et la douleur un sentiment fâcheux contraire à la nature [4].

Il paraît que ces deux sentiments naissent en nous, comme tous les autres, à la présence de certains corps, qui nous accommodent ou qui nous blessent. En effet, nous sentons de la douleur quand on nous coupe, quand on nous pique, quand on nous serre ; et ainsi du reste : et nous en découvrons aisément la cause ; car nous voyons ce qui nous serre et ce qui nous pique. Mais nous avons d'autres douleurs plus intérieures : par exemple, des douleurs de tête

1. Voilà un premier essai de définition ; l'auteur ne s'en contente pas et y revient ci-après.

2. Il y a là quelque confusion dans le langage : quand les nerfs sont affectés par une *impression*, ce mouvement est perçu par nous, voilà le fait intellectuel, qu'on appelle aujourd'hui le plus souvent *perception ;* de plus il nous cause ordinairement quelque plaisir ou quelque douleur, qu'on nomme *sensation*. On réserve le mot de *sentiment*, pour d'autres émotions qui ne sont pas déterminées par les vibrations des nerfs. Bossuet n'ignore ni ne néglige aucun de ces faits : les termes dont il se sert n'ont pas la précision qu'on a essayé de leur donner plus tard.

3. Nous ne *sentons* rien de plus, mais nous *connaissons* le changement survenu dans nos organes, et par là le corps qui l'a produit.

4. Ces définitions ont deux défauts : d'abord il n'est pas toujours vrai que le plaisir convienne à la nature, et que la douleur y soit contraire : il y a des plaisirs tout à fait en désaccord avec notre nature, il y a des douleurs salutaires. Ensuite les mots dont on se sert pour définir, « sentiment agréable, sentiment fâcheux, » remplacent, sans les éclaircir, ceux de plaisir et de douleur. On ne définit pas des faits simples, qui ne peuvent se ramener à d'autres ; on en peut marquer l'origine ou la condition : Aristote l'a fait avec une précision qu'on ne dépassera pas : le plaisir est, dit-il, le signe d'une activité satisfaite ; et la douleur, celui d'une activité contrariée.

et d'estomac, des coliques et d'autres semblables [1]. Nous avons la faim et la soif, qui sont aussi deux espèces de douleurs. Ces douleurs se ressentent au dedans, sans que nous voyions aucune chose au dehors, qui nous les cause, Mais nous pouvons aisément penser qu'elles viennent des mêmes principes que les autres; c'est-à-dire que nous les sentons, quand les parties intérieures du corps sont picotées, ou serrées par quelques humeurs qui tombent dessus, à peu près de même manière que nous les voyons arriver dans les parties extérieures [2]. Ainsi toutes ces sortes de douleurs sont de la même nature que celles dont nous apercevons les causes, et appartiennent sans difficulté aux sensations.

La douleur est plus vive, et dure plus longtemps que le plaisir [3]; ce qui nous doit faire sentir combien notre état est triste et malheureux en cette vie.

Il ne faut pas confondre le plaisir et la douleur avec la joie et la tristesse. Ces choses se suivent de près, et nous appelons souvent les unes du nom des autres : mais plus elles sont approchantes et plus on est sujet à les confondre, plus il faut prendre soin de les distinguer [4].

Le plaisir et la douleur naissent à la présence effective d'un corps qui touche et affecte les organes; ils sont aussi ressentis en un certain endroit déterminé [5] : par exemple,

1. La différence entre ces sensations internes et externes est très-peu marquée, et tient surtout à celle des nerfs affectés : l'émotion produite est la même dans les deux cas. Dans les deux cas aussi, il y a perception de la partie des organes où l'impression se manifeste.

2. Sans faire d'hypothèses, on peut assurer que dans un cas comme dans l'autre, il y a un mouvement d'une partie du système nerveux, c'est-à-dire une impression.

3. Il est au moins difficile de comparer l'intensité d'un plaisir avec celle d'une douleur; il n'y a pas d'unité qui puisse servir de comparaison. Quant à la durée, on n'en peut rien dire de précis : on serait plutôt porté à croire que la part du bien être, plus ou moins discerné par la conscience, est pourtant, même chez les personnes les plus éprouvées, plus considérable que celle de la souffrance. Nous y sommes moins attentifs parce que c'est notre état ordinaire.

4. Voilà la distinction classique de la sensation et du sentiment : l'une est attachée à un mouvement des organes, et témoigne de l'action du corps sur l'âme; l'autre a sa condition dans un fait de conscience, idée, résolution, affection, et a pour résultat, et non pour principe, quelque mouvement organique.

5. On a beaucoup insisté depuis quelque temps sur ce fait qu'on a appelé la localisation des sensations; c'est une vague perception de l'étendue de notre corps, circonscrite par l'étendue de l'impression. Les uns croient qu'elle se fait immédiatement, les autres que nous apprenons à la faire par une expérience prolongée. Toujours est-il que nous ne pouvons rien percevoir,

le plaisir du goût précisément sur la langue, et la douleur d'une blessure dans la partie offensée. Il n'en est pas ainsi de la joie et de la tristesse, à qui nous n'attribuons aucune place certaine. Elles peuvent être excitées en l'absence des objets sensibles, par la seule imagination, ou par la réflexion de l'esprit. On a beau imaginer et considérer le plaisir du goût et celui d'une odeur exquise, ou la douleur de la goutte, on n'en fait pas naître pour cela le sentiment [1]. Un homme qui veut exprimer le mal que lui fait la goutte, ne dira pas qu'elle lui cause de la tristesse, mais de la douleur [2]; et aussi ne dira-t-il pas qu'il ressent une grande joie dans la bouche en buvant une liqueur délicieuse, mais qu'il y ressent un grand plaisir. Un homme sait qu'il est atteint de ces sortes de maladies mortelles, qui ne sont point douloureuses; il ne sent point de douleur, et toutefois il est plongé dans la tristesse. Ainsi ces choses sont fort différentes. C'est pourquoi nous avons rangé le plaisir et la douleur avec les sensations, et nous mettrons la joie et la tristesse, avec les passions, dans l'appétit [3].

Il est aisé maintenant de marquer toutes nos sensations. Il y a celles des cinq sens [4] : il y a le plaisir et la douleur.

sans connaître avec plus ou moins de précision la région des organes où l'impression a lieu. Il est vrai que tous ces mouvements pour être perçus doivent se communiquer jusqu'au cerveau ; mais ce n'est pas une raison pour prétendre, comme un écrivain contemporain, que nous nous trompons en les rapportant au point où l'ébranlement a commencé.

1. Les sensations peuvent sans doute s'imaginer; la mémoire les reproduit et parfois ces souvenirs ramènent avec eux quelque mouvement nerveux ; mais ils sont bien distincts de la sensation primitive. L'idée de la goutte peut faire frémir celui qui en a souffert, elle ne lui fera pas sentir la souffrance éprouvée.

2. Il pourra avoir à la fois de la douleur et de la tristesse, mais ces deux faits sont si distincts qu'ils peuvent se séparer : tel homme qui affronte les fatigues par devoir, a des sensations pénibles et un sentiment délicieux, c'est-à-dire tout ensemble de la douleur et de la joie. Dans les maladies on distingue le *physique* qui parfois est gravement atteint, et le *moral* qui peut, comme on dit, rester bon.

3. Division à contester. Les faits qu'on analyse appartiennent tous au même genre, celui des *émotions*, qui se distribue en deux grandes espèces, le plaisir, la douleur. Le plaisir a deux formes, celle de la sensation ou *jouissance*, celle du sentiment ou *joie;* de même la douleur est tantôt de la *souffrance*, tantôt de la *tristesse*. Dans tous les cas, la cause du premier est dans notre activité librement exercée, activité vitale pour les sensations, activité intellectuelle et morale pour les sentiments ; la douleur a une origine tout opposée. Quant aux passions, on s'en expliquera ci-après.

4. Celles des cinq sens, ce sont des perceptions ; le même mot, il faut le répéter, sert à Bossuet pour désigner la connaissance au moyen des sens, et l'affection sensitive, qui l'accompagne ; mais il ne confond jamais ces deux faits, ordinairement associés.

Les plaisirs ne sont pas tous d'une même espèce, et nous en ressentons de fort différents, non-seulement en plusieurs sens, mais dans le même. Il en faut dire autant des douleurs. Celle de la migraine ne ressemble pas à celle de la colique ou de la goutte. Il y a certaines espèces de douleurs qui reviennent et cessent tous les jours : et c'est la faim et la soif[1].

III. Diverses propriétés des sens.

Parmi nos sens, quelques-uns ont leur organe double : nous avons deux yeux, deux oreilles, deux narines; et la sensation peut être exercée par ces organes conjointement, ou séparément. Quand ils agissent conjointement, la sensation est un peu plus forte. On voit mieux des deux yeux ensemble que d'un seul, encore qu'il y en ait qui ne remarquent guère cette différence [2].

Quelques-unes de nos sensations nous font sentir d'où elles nous viennent, et d'autres ne font point cet effet en nous[3]. Quand nous sentons la douleur de la goutte, ou de la migraine, ou de la colique, nous sentons bien la douleur dans une certaine partie, mais nous ne sentons pas d'où le coup y vient. Mais nous sentons assez de quel côté nous viennent les sons et les odeurs. Nous sentons par le toucher ce qui nous arrête, ou ce qui nous cède. Nous rapportons naturellement à certaines choses le bon et le mauvais goût. La vue, surtout, rapporte toujours et fort promptement d'un certain côté, et à un certain objet, les couleurs qu'elle aperçoit [4].

1. La faim et la soif sont des appétits qui sont accompagnés de douleur, ou de plaisir : ce sont des principes d'activité, et non de simples sensations, quoiqu'elles soient toujours associées à des sensations.

2. Il en est même qui voient mieux d'un seul œil ; l'observation n'en reste pas moins juste.

3. Dans ce cas, il y a d'abord sensation de douleur, et ensuite un jugement par lequel nous rapportons l'impression à une partie déterminée des organes. Nous ne percevons alors que notre propre corps.

4. Les sensations sont des modifications du moi, des faits *subjectifs*, comme on dit ; enferment-elles la connaissance immédiate de quelque chose d'extérieur; ou bien est-ce par une sorte d'induction que nous inférons de ces états de conscience l'existence des objets, et que nous y rapportons nos sensations comme autant de qualités ? C'est un problème de psychologie très-discuté et difficile à résoudre.

De là s'ensuit que nous devons encore sentir en quelque façon la figure et le mouvement de certains objets; par exemple, des corps colorés. Car en ressentant, comme nous faisons au premier abord, de quel côté nous en vient le sentiment, parce qu'il vient de plusieurs côtés et de plusieurs points, nous en apercevons l'étendue[1]; parce qu'ils sont réduits à certaines bornes, au delà desquelles nous ne sentons rien[2], nous sommes frappés de leur figure : s'ils changent de place, comme un flambeau qu'on porte devant nous, nous en ressentons le mouvement[3]; ce qui arrive principalement dans la vue, qui est le plus clair et le plus distinct de tous les sens[4].

Ce n'est pas que l'étendue, la figure et le mouvement soient par eux-mêmes visibles, puisque l'air, qui a toutes ces choses, ne l'est pas : on les appelle aussi visibles par accident, à cause qu'elles ne le sont que par les couleurs.

De là vient la distinction des choses sensibles par elles-mêmes, comme les couleurs, les saveurs, et ainsi du reste; et sensibles par accident, comme les grandeurs, les figures et le mouvement[5].

1. Toute perception de la couleur implique celle d'une étendue de surface. On a lieu de croire que primitivement cette étendue est celle de l'impression sur la rétine; mais par une longue expérience, et par la comparaison perpétuelle qui s'établit entre les données de la vue et celle du toucher, elle nous paraît l'étendue de l'objet lui-même.

2. Au delà nous apercevons d'autres couleurs; percevoir en ce cas, c'est comme toujours distinguer : toutefois il faut remarquer que la perception de la figure solide n'appartient pas à la vue, mais au toucher.

3. La vue perçoit le déplacement des surfaces colorées dans un même plan, de haut en bas, ou de droite à gauche; quant au mouvement d'avant en arrière, qui implique une notion de la distance, il est originairement du ressort du toucher; plus tard, nous suppléons si bien à ce sens par celui de la vue, que beaucoup de personnes ne veulent pas croire qu'elles n'aperçoivent au moyen de l'œil, ni la forme solide, ni le mouvement en profondeur, ni la distance, ni la grandeur des objets. On ne doit pas oublier que les aveugles possèdent toutes ces connaissances, aussi bien que s'ils voyaient clair.

4. La supériorité de la vue est unanimement reconnue par les anciens; les modernes, depuis les travaux de l'école écossaise, se prononcent plutôt en faveur du toucher, à qui ils ont même accordé le privilége de nous faire seul connaître les objets extérieurs.

5. Cette distinction appartient à Aristote et a été reproduite par les scolastiques. Bossuet ne lui conserve pas toute son exactitude. Pour Aristote, il y a trois sortes d'objets sensibles : 1° ceux qui sont perçus par un seul sens, qui ne peut se tromper, par exemple la couleur perceptible à la vue; 2° ceux qui sont connus par plusieurs sens, par exemple le mouvement qui est aperçu par la vue et senti par le toucher; 3° ceux qui sont sensibles par accident, comme par exemple quand on juge par la couleur d'un objet de sa nature, ou d'une autre qualité. Aristote n'a jamais dit que les grandeurs, les figures et le mouvement fussent

Les choses sensibles par accident s'appellent aussi sensibles communs, parce qu'elles sont communes à plusieurs sens[1]. Nous ne sentons pas seulement par la vue, mais encore par le toucher, une certaine étendue et une certaine figure dans nos objets; et quand une chose que nous tenons échappe de nos mains, nous sentons par ce moyen en quelque façon qu'elle se meut. Mais il faut bien remarquer que ces choses ne sont pas le propre objet des sens, ainsi qu'il a été dit.

Il y a donc sensibles communs, et sensibles propres. Les sensibles propres sont ceux qui sont particuliers à chaque sens, comme les couleurs à la vue, le son à l'ouïe, et ainsi du reste. Et les sensibles communs sont ceux dont nous venons de parler, qui sont communs à plusieurs sens[2].

On pourrait ici examiner si c'est une opération des sens qui nous fait apercevoir d'où nous vient le coup, et l'étendue, la figure ou le mouvement de l'objet; car peut-être que ces sensibles communs appartiennent à quelque autre opération, qui se joint à celle des sens[3]. Mais je ne veux point encore aller à ces précisions; il me suffit d'avoir ici observé que la perception de ces sensibles communs ne se sépare jamais d'avec les sensations.

IV. Le sens commun et l'imagination[4].

Il reste encore deux remarques à faire sur les sensations.

sensibles par accident; ce sont pour lui des sensibles communs.

1. Les sensibles communs ne sont pas par là même des sensibles par accident, comme on l'a montré à la note précédente.

2. Bossuet ne parle pas ici des sensibles par accident, qui ne seraient, suivant lui, que des sensibles communs : cette erreur est d'autant plus regrettable que la distinction d'Aristote, s'il l'avait suivie, l'aurait mis sur la voie de la théorie des *perceptions acquises*, parfaitement décrites dans le *Traité de l'âme* sous le nom de sensibles par accident. En réalité ce sont des jugements par induction : je vois la couleur rouge d'un morceau de fer, je juge qu'il est brûlant; ou, comme dit Descartes : « je vois de cette fenêtre des chapeaux et des manteaux, je juge que ce sont des hommes. »

3. Remarque pleine de sens. Nous nous servons des sensations pour juger de ces circonstances; mais le jugement n'est pas la sensation elle-même, quoiqu'il se fonde sur elle.

4. Le sens commun et l'imagination sont regardés comme des sens intérieurs, dont les organes ne paraissent pas au dehors. Voilà pourquoi Bossuet en parle en cet endroit.

La première, c'est que, toutes différentes qu'elles sont, il y a en l'âme une faculté de les réunir [1]; car l'expérience nous apprend qu'il ne se fait qu'un seul objet sensible de tout ce qui nous frappe ensemble, même par des sens différents, surtout quand le coup vient du même endroit. Ainsi, quand je vois le feu d'une certaine couleur, que je ressens le chaud qu'il me cause, et que j'entends le bruit qu'il fait, non-seulement je vois cette couleur, je ressens cette chaleur et j'entends ce bruit, mais je ressens ces sensations différentes comme venant du même feu.

Cette faculté de l'âme qui réunit les sensations, soit qu'elle soit seulement une suite de ses sensations qui s'unissent naturellement quand elles viennent ensemble, ou qu'elle fasse partie de l'imaginative, dont nous allons parler; cette faculté, dis-je, quelle qu'elle soit, en tant qu'elle ne fait qu'un seul objet de tout ce qui frappe ensemble nos sens, est appelée le sens commun [2] : terme qui se transporte aux opérations de l'esprit [3] mais dont la propre signification est celle que nous venons de remarquer.

La seconde chose qu'il faut observer dans les sensations, c'est qu'après qu'elles sont passées, elles laissent dans l'âme une image d'elles-mêmes et de leurs objets; c'est ce qui s'appelle imaginer [4].

Que l'objet coloré que je regarde se retire, que le bruit que j'entends s'apaise, que je cesse de boire la liqueur qui

1. Il n'y a pas de faculté propre pour cet office; mais c'est une fonction générale de l'intelligence qui sans cesse combine les éléments qui lui sont fournis par les sensations.

2. Aristote reconnaît, outre les cinq sens, un *sens commun, sensorium commune*, auquel il attribue la fonction de réunir les données de chaque sens particulier et d'en faire la synthèse; parfois même il en fait une sorte de conscience commune à chacun d'eux, où viennent s'unir leurs témoignages, et qui rend possible la comparaison que nous en faisons. Il en fixe le siége dans le cœur. Son analyse est exacte, sauf en un point : il a pris pour un pouvoir spécial de la puissance sensitive, une fonction très-générale de l'entendement, et pour une faculté originale un procédé discursif. Les philosophes du moyen âge l'ont imité, et Descartes lui-même n'a pas rompu avec cette tradition.

3. De là vient l'acception toute nouvelle du terme de sens commun, employé pour désigner l'accord des jugements, malgré la diversité des individus, et même la faculté de discerner le vrai qui se retrouve la même dans chacun des hommes. Primitivement il s'agit d'un sens qui centralise les perceptions des sens particuliers.

4. L'imagination ainsi décrite n'est que la sensation prolongée; elle est purement passive, et se confond en réalité avec la mémoire des choses matérielles. Car, peut-on se rappeler un objet extérieur, que l'on ne s'en forme quelque image ?

m'a donné du plaisir, que le feu qui m'échauffait soit éteint, et que le sentiment du froid ait succédé, si vous voulez, à la place, j'imagine encore en moi-même cette couleur, ce bruit, ce plaisir et cette chaleur; tout cela moins vif, à la vérité, que lorsque je voyais ou que j'entendais, que je goûtais ou que je sentais actuellement, mais toujours de même nature [1].

Bien plus, après une entière et longue interruption de ces sentiments, ils peuvent se renouveler. Le même objet coloré, le même son, le même plaisir d'une bonne odeur ou d'un bon goût, me revient à diverses reprises, ou en veillant, ou dans les songes; et cela s'appelle mémoire ou ressouvenir [2]. Et cet objet me revient à l'esprit tel que les sens le lui avaient présenté d'abord, et marqué des mêmes caractères dont chaque sens l'avait, pour ainsi dire, affecté, si ce n'est qu'un long temps les fasse oublier [3].

Il est aisé maintenant d'entendre ce que c'est qu'imaginer. Toutes les fois qu'un objet une fois senti par le dehors demeure intérieurement [4], ou se renouvelle dans ma pensée avec l'image de la sensation qu'il a causée à mon âme, c'est ce que j'appelle imaginer : par exemple, quand ce que j'ai vu ou ce que j'ai ouï, dure ou me revient dans les ténèbres ou dans le silence, je ne dis pas que je le vois ou que je l'entends, mais que je l'imagine.

1. Il n'y aurait alors entre la perception actuelle en présence de l'objet, et la conception d'une chose absente qu'une différence de vivacité. Il deviendrait bien difficile de distinguer entre l'une et l'autre, entre la connaissance immédiate des choses, et les fictions créées par notre esprit. D'ailleurs il est constant que souvent l'image est plus vive que la sensation primitive qui y a donné lieu.

2. Cette description de la mémoire sensitive conviendrait en tout à celle de l'imagination telle que Bossuet l'entend : il a donné, comme beaucoup d'autres, deux noms à la même chose. La mémoire des choses matérielles est toujours imaginative. De plus, quand il dit : le même plaisir me revient, il confond le renouvellement d'une émotion, avec le souvenir qu'on a de l'avoir déjà éprouvée; les deux choses peuvent s'accompagner ou se séparer. Parfois même le souvenir d'un plaisir suscite en nous une douleur.

3. Il est bien entendu que l'on indique ici une seule des causes de l'oubli; ce n'est pas peut-être la plus puissante.

4. Il n'est pas facile d'entendre qu'un objet demeure intérieurement. Il arrive qu'en détournant les yeux d'un tableau, nous continuons à l'apercevoir; mais de deux choses l'une : ou bien c'est parce que nos nerfs continuent un instant à être ébranlés, et alors c'est proprement une sensation qui est toujours très-courte en l'absence de l'objet; ou bien il y a eu un intervalle, si bref qu'il soit, entre la perception actuelle et la conception que nous en formons, et alors c'est un acte de mémoire, inséparable en ce cas d'un acte d'imagination.

La faculté de l'âme où se fait cet acte s'appelle imaginative [1] ou fantaisie, d'un mot grec qui signifie à peu près la même chose, c'est-à-dire se faire une image.

L'imagination d'un objet est toujours plus faible que la sensation, parce que l'image dégénère toujours de la vivacité de l'original [2].

Par là, demeure entendu tout ce qui regarde les sensations. Elles naissent soudaines et vives à la présence des objets sensibles : celles qui regardent le même objet [3], quoiqu'elles viennent de divers sens, se réunissent ensemble, et sont rapportés à l'objet qui les a fait naître. Enfin, après qu'elles sont passées, elles se conservent et se renouvellent par leur image.

V. Des sens extérieurs et intérieurs, et plus en particulier de l'imagination.

Voilà ce qui a donné lieu à la célèbre distinction des sens extérieurs et intérieurs [4].

On appelle sens extérieur, celui dont l'organe paraît au dehors, et qui demande un objet externe actuellement présent.

Tels sont les cinq sens que chacun connaît. On voit les yeux, les oreilles et les autres organes des sens; et on ne peut ni voir, ni ouïr, ni sentir en aucune sorte, que les objets extérieurs, dont ces organes ne peuvent être frappés, ne soient en présence en la manière qu'il convient.

1. On emploie moins aujourd'hui ces termes, l'imaginative ou la fantaisie; dans ce sens nous disons l'imagination.

2. Le mot *parce que* semble indiquer une explication; mais il n'y a qu'une pétition de principe : l'imagination est plus faible que la sensation, parce que l'image est plus faible que l'original. Le fait en lui-même n'est pas toujours vrai, témoin les visions des rêves qui ont parfois une vivacité bien plus grande que celle « de l'original. »

3. Il s'agissait précisément de savoir pourquoi nous jugeons qu'elles regardent le même objet; pourquoi nous attribuons au même feu, la couleur, le bruit, la chaleur, etc. Il y a là une œuvre de l'esprit : ces perceptions diverses reviennent toujours ensemble, elle forment un faisceau, elles s'associent, et nous les attribuons à une seule et même cause, invisible, mais affirmée par un acte de notre raison.

4. Cette célèbre distinction, que les scolastiques ont empruntée à Aristote en l'exagérant, a disparu du langage moderne. Un sens suppose un organe : le sens commun et l'imagination n'en ont pas d'autre que le cerveau, organe commun de toutes les fonctions intellectuelles ; de plus les opérations qu'on leur attribue ici ne sont pas bornées à réunir, combiner, ou conserver des sensations ; elles s'effectuent à propos de tous les phénomènes de la vie intellectuelle.

On appelle sens intérieur, celui dont les organes ne paraissent pas, et qui ne demande pas un objet externe actuellement présent. On range ordinairement parmi les sens intérieurs, cette faculté qui réunit les sensations, c'est-à-dire le sens commun, et celle qui les conserve ou les renouvelle, c'est-à-dire l'imaginative.

On peut douter du sens commun, parce que ce sentiment, qui réunit, par exemple, les diverses sensations que le feu nous cause, et les rapporte à un seul objet, se fait seulement à la présence de l'objet même, et dans le même moment que les sens extérieurs agissent[1] : mais pour l'acte d'imaginer, qui continue après que les sens extérieurs cessent d'agir, il appartient sans difficulté au sens intérieur[2].

Il est maintenant aisé de bien connaître la nature de cet acte, et on ne peut trop s'y appliquer.

La vue et les autres sens extérieurs nous font apercevoir certains objets hors de nous; mais outre cela nous les pouvons apercevoir au dedans de nous, tels que les sens extérieurs les font sentir, lors même qu'ils ont cessé d'agir. Par exemple, je fais ici un triangle, Δ, et je le vois de mes yeux. Que je les ferme, je vois encore ce même triangle intérieurement tel que ma vue me le fait sentir, de même couleur, de même grandeur et de même situation; c'est ce qui s'appelle imaginer un triangle.

Il y a pourtant une différence : c'est, comme il a été dit, que cette continuation de la sensation se faisant par une image, ne peut pas être si vive que la sensation elle-même, qui se fait à la présence actuelle de l'objet, et qu'elle s'affaiblit de plus en plus avec le temps[3].

Cet acte d'imaginer accompagne toujours l'action des

1. Quoique l'objet soit présent, les qualités qui nous affectent n'en sont pas moins isolées : elles n'ont d'autre lien que la simultanéité. L'objet n'est pas senti, et c'est pour cela que les sensualistes prétendent qu'il n'existe pas. C'est une affirmation de l'intelligence qui unit et rattache à une même force ces effets, et, comme dit Platon, fait un de plusieurs. Quant à la valeur de cette affirmation, ce n'est pas le lieu de l'examiner.

2. A moins qu'il n'appartienne à un pouvoir général de l'intelligence.

3. Cette différence n'est pas réelle, et s'applique même bien mal à l'exemple : l'image d'un triangle n'a pas moins de de vivacité que la vue d'un triangle tracé sur le papier, et elle ne faiblit pas avec le temps.

sens extérieurs. Toutes les fois que je vois, j'imagine en même temps [1]; et il est assez malaisé de distinguer ces deux actes dans les temps que la vue agit : mais ce qui nous en marque la distinction, c'est que, même en cessant de voir, je puis continuer à imaginer [2]; et cela c'est voir encore en quelque façon la chose même, telle que je la voyais lorsqu'elle était présente à mes yeux [3].

Ainsi nous pouvons dire, en général, qu'imaginer une chose, c'est continuer de la sentir, moins vivement toutefois et d'une autre sorte que lorsqu'elle était actuellement présente aux sens extérieurs [4].

De là vient qu'en imaginant un objet, on l'imagine toujours d'une certaine grandeur, d'une certaine figure, avec de certaines qualités sensibles, particulières et déterminées : par exemple, blanche ou noire, dure ou molle, froide ou chaude; et cela en tel ou tel degré, c'est-à-dire plus ou moins, et ainsi du reste [5].

Il faut soigneusement observer qu'en imaginant, nous n'ajoutons que la durée aux choses que les sens nous apportent : pour le reste, l'imagination au lieu d'y ajouter le diminue [6], les images qui nous restent de la sensation n'étant jamais aussi vives que la sensation elle-même [7].

Voilà ce qui s'appelle imaginer. C'est ainsi que l'âme

1. Observation pleine de justesse, et qui peut être généralisée. Les fonctions de l'esprit n'ont pas d'intermittence ; l'une peut dominer, mais les autres ne sont pas interrompues, quoique moins apparentes.

2. La différence entre la perception et l'imagination n'est pas si facile à établir. On sait combien Descartes était troublé de ne pas pouvoir la marquer nettement. Sans doute je puis continuer à imaginer en cessant de voir, mais qu'est-ce qui me dit qu'en commençant à voir, je ne continue pas à imaginer ?

3. Il semble, à entendre Bossuet, que les images reproduisent toujours leur original, sans y rien changer. Lui-même vient de remarquer que déjà, lors de la perception, nous voyons les choses à travers les conceptions de notre fantaisie ; à plus forte raison les transformons-nous lorsque nous nous les rappelons.

4. C'est là une fonction de l'imagination, la moins élevée toutefois, et à peine peut-on la distinguer de celle de la mémoire.

5. Cette condition est commune à tous les actes de l'imagination; même quand elle s'applique aux réalités invisibles, elle leur donne de la figure et des qualités sensibles. Elle représente même ce qui est, suivant l'expression de Maine de Biran, irréprésentable.

6. L'observation n'est pas exacte : l'imagination amplifie au moins aussi souvent qu'elle diminue.

7. Sur ce point de doctrine présenté avec tant d'insistance, Bossuet est d'accord avec Condillac. Descartes a cherché un autre principe de distinction : suivant lui, nos conceptions n'ont pas l'ordre ni la suite qu'on remarque en nos perceptions.

conserve les images des objets qu'elle a sentis; et telle est enfin cette faculté qu'on appelle imaginative.

Et il ne faut pas oublier que lorsqu'on appelle sens intérieur, en l'opposant à l'extérieur, ce n'est pas que les opérations de l'un et de l'autre sens ne se fassent au dedans de l'âme. Mais, comme il a été dit, c'est premièrement, que les organes des sens extérieurs sont au dehors, par exemple, les yeux, les oreilles, la langue, et le reste; au lieu qu'il ne paraît point au dehors d'organe qui serve à imaginer : et secondement, que quand on exerce les sens extérieurs, on se sent actuellement frappé par l'objet corporel qui est au dehors, et qui pour cela doit être présent; au lieu que l'imagination est affectée de l'objet, soit qu'il soit ou qu'il ne soit pas présent, et même quand il a cessé d'être absolument, pourvu qu'une fois il ait été bien senti [1]. Ainsi je ne puis voir ce triangle dont nous parlions, qu'il ne soit actuellement présent; mais je puis l'imaginer, même après l'avoir effacé ou éloigné de mes yeux.

Voilà ce qui regarde les sens, tant intérieurs qu'extérieurs, et la différence des uns et des autres [2].

VI. Les passions.

De ces sentiments intérieurs et extérieurs, et principalement des plaisirs et de la douleur, naissent en l'âme certains mouvements que nous appelons passions [3].

Le sentiment du plaisir nous touche très-vivement,

1. Cette autre différence n'est pas non plus très-marquée. Dans la perception même nous sommes affectés non pas par l'objet, mais par l'impression nerveuse, condition nécessaire de la sensation. Or il arrive souvent que ces impressions se produisent en l'absence des choses, et même parfois sous l'influence d'une imagination vive, témoin les hallucinations.

2. Dans cette esquisse de l'imagination Bossuet n'a jamais en vue que la perception continuée, il serait injuste de lui reprocher de n'avoir pas fait une théorie complète des fonctions plus hautes de cette faculté, qui impliquent l'action de l'entendement.

3. Les passions proprement dites, en tant qu'elles sont l'œuvre de l'homme qui se les donne, naissent en effet des plaisirs et des douleurs; mais les principes de ces mouvements, les penchants primitifs, sont innés et loin d'être produits par ces phénomènes, ils en sont au contraire l'origine. C'est parce que nous sommes portés à rechercher certains objets que leur possession est un plaisir et leur absence une douleur.

quand il est présent, et nous attire puissamment, quand il ne l'est pas; et le sentiment de la douleur fait un effet tout contraire [1]. Ainsi, partout où nous ressentons ou imaginons le plaisir et la douleur, nous sommes attirés ou rebutés. C'est ce qui nous donne de l'appétit pour une viande agréable, et de la répugnance pour une viande dégoûtante. Et tous les autres plaisirs, aussi bien que toutes les autres douleurs, causent en nous des appétits [2] ou des répugnances de même nature, où la raison n'a aucune part.

Ces appétits, ou ces répugnances et aversions, sont appelés mouvements de l'âme; non qu'elle change de place, ou qu'elle se transporte d'un lieu à un autre; mais c'est que, comme le corps s'approche ou s'éloigne en se mouvant, ainsi l'âme, avec ses appétits ou aversions, s'unit avec les objets ou s'en sépare.

Ces choses étant posées, nous pouvons définir la passion, un mouvement de l'âme, qui, touchée du plaisir ou de la douleur ressentie ou imaginée dans un objet, le poursuit ou s'en éloigne [3]. Si j'ai faim, je cherche avec passion la nourriture nécessaire [4]; si je suis brûlé par le feu, j'ai une forte passion de m'en éloigner.

On compte ordinairement onze passions, que nous allons rapporter et définir par ordre.

L'amour est une passion de s'unir à quelque chose [5]. On aime une nourriture agréable, on aime l'exercice de la chasse. Cette passion fait qu'on aime de s'unir à ces choses, et de les avoir en sa puissance.

La haine, au contraire, est une passion d'éloigner de

1. Non qu'il ne nous touche; mais il ne nous attire pas.

2. Le mot appétit est pris ici, comme dans l'école, en une acception très-générale; il est à peu près synonyme de désir.

3. Ces sortes de mouvements ne sont pas toujours des passions, surtout s'ils restent modérés et soumis à la raison. Cette définition ne convient proprement ni aux penchants primitifs, qui sont innés et non pas produits par l'expérience du plaisir et de la douleur; ni aux passions, qui sont des mouvements déréglés, violents, et toujours assimilés à quelque désordre.

4. Non pas nécessairement « avec passion; » le défaut de la définition oblige Bossuet à introduire ces deux mots.

5. La définition est un peu vague, et ne peut guère devenir plus précise, l'amour n'étant pas en ce sens une passion déterminée, mais la faculté générale d'avoir des passions. En toute chose être passionné, c'est aimer passionnément. Il faut avouer pourtant que Bossuet aurait pu éviter certaines tautologies et ne pas dire : « cette passion (l'amour) fait qu'on aime de s'unir, etc. Il ne marque pas non plus qu'on aime les personnes plutôt que les choses. »

nous quelque chose [1]. Je hais la douleur, je hais le travail, je hais une médecine pour son mauvais goût, je hais un tel homme qui me fait du mal; et mon esprit s'en éloigne naturellement.

Le désir est une passion qui nous pousse à rechercher ce que nous aimons, quand il est absent [2].

L'aversion, autrement nommée la fuite ou l'éloignement, est une passion d'empêcher que ce que nous haïssons ne nous approche [3].

La joie est une passion par laquelle l'âme jouit du bien présent, et s'y repose.

La tristesse [4] est une passion par laquelle l'âme tourmentée du mal présent, s'en éloigne [5] autant qu'elle peut, et s'en afflige.

Jusques ici les passions n'ont eu besoin, pour être excitées, que de la présence ou de l'absence de leurs objets. Les cinq autres y ajoutent la difficulté [6].

L'audace, ou la hardiesse, ou le courage, est une passion par laquelle l'âme s'efforce de s'unir à l'objet aimé, dont l'acquisition est difficile [7].

La crainte est une passion par laquelle l'âme s'éloigne d'un mal difficile à éviter [8].

1. La haine est un sentiment commun à chaque passion : chacune a ses haines, comme ses amours; ce n'est pas une passion à part. De plus, la définition conviendrait tout aussi bien à l'aversion.

2. Sans doute il y a des désirs passionnés, mais d'autres ne le sont pas, et il y en a même de modérés et de languissants. Le désir n'est donc pas une espèce de passion; tout au contraire, c'est la passion qui est une espèce de désir.

3. L'auteur essaye de ne pas répéter la définition de la haine, mais au fond il n'y change rien.

4. Il y a des joies et des tristesses très-calmes, que l'on ne peut appeler des passions sans faire violence au langage; il y en a de très-faibles qui ne méritent pas mieux ce nom. D'ailleurs toute passion a ses joies et ses tristesses, comme on le peut voir en songeant à l'amour, à la haine, à l'aversion. La division est donc vicieuse puisque les membres n'en sont pas opposés. — On remarquera en outre que les définitions ne font guère que répéter les termes à définir : la joie jouit, la tristesse s'afflige, etc.

5. On a déjà signalé l'éloignement comme le propre de la haine et de l'aversion.

6. C'est-à-dire que l'objet ne peut être recherché ou évité qu'avec certaine difficulté. Cette distinction qui va devenir plus claire n'a rien de bien instructif.

7. L'audace est donc déterminée par une circonstance extérieure à la passion elle-même. Les hommes passionnés peuvent accomplir des actes audacieux, mais il n'y a pas une passion qui soit l'audace. Le même homme ou ambitieux, ou jaloux, ou avare, sera tour à tour audacieux ou timide sans rien perdre de son avarice, de sa jalousie, de son ambition.

8. La crainte est une simple émotion qui naît et s'évanouit, et n'a pas de ra-

L'espérance est une passion qui naît en l'âme, quand l'acquisition de l'objet aimé est possible, quoique difficile [1] ; car lorsqu'elle est aisée ou assurée, on en jouit par avance, et on est en joie [2].

Le désespoir, au contraire, est une passion qui naît en l'âme, quand l'acquisition de l'objet aimé paraît impossible [3].

La colère est une passion par laquelle nous nous efforçons de repousser avec violence celui qui nous fait du mal, ou de nous en venger [4].

Cette dernière passion n'a point de contraire [5], si ce n'est qu'on veuille mettre parmi les passions, l'inclination de faire du bien à qui nous oblige. Mais il la faut rapporter à la vertu, et elle n'a pas l'émotion ni le trouble que les passions apportent [6].

Les six premières passions, qui ne présupposent dans leurs objets que la présence ou l'absence, sont rapportées par les anciens philosophes à l'appétit qu'ils appellent concupiscible [7]. Et pour les cinq dernières, qui ajoutent la

cines dans l'âme qu'elle agite ; la passion, au contraire, a quelque chose de permanent : ce n'est pas un pur accident, ni un phénomène passager. De plus la crainte est commune à toutes les passions, ou du moins elle peut naître de chacune d'elles : ce n'est pas une passion particulière.

1. Même observation que pour la crainte. Ces deux sentiments, d'ailleurs très-complexes, supposent un acte de l'imagination qui se représente un bien ou un mal futur, un jugement de l'esprit, sorte d'induction, qui déclare l'événement plus ou moins probable, et enfin une émotion qui varie suivant la vivacité de l'imagination, l'attrait du bien ou l'horreur du mal qu'elle représente, la probabilité du jugement et la sensibilité de l'âme.

2. Cette joie même est encore une espérance, car elle comporte quelque incertitude : « *incerti boni*, dit Sénèque, *spes nomen est.* »

3. C'est une simple tristesse, comme l'espérance est une joie : les passions les plus opposées ont leurs désespérés.

4. La colère naît des passions, et tout homme qui s'y livre témoigne par là qu'il est en proie à ces mouvements excessifs ; mais c'est un résultat et non pas un principe. D'ailleurs, il faut tenir compte de l'action des organes et de la chaleur du sang.

5. Ce n'est pas l'avis d'Aristote : la colère ὀργιλότης est un excès, un vice ; l'extrême opposé ἀοργησία n'est pas moins répréhensible : c'est le défaut d'un homme qui ne s'indigne de rien, d'un indifférent. Entre les deux extrêmes il place la vertu de la douceur πραότης. Mais il avoue que la langue n'a pas de mots précis pour marquer ces différences.

6. Cette inclination pourra devenir une vertu ; par elle-même, elle n'est qu'une sorte d'instinct. Cette description des passions est empruntée à saint Thomas, qui, lui-même devait beaucoup à Aristote.

7. Ces anciens philosophes sont les scolastiques : ceux de l'antiquité n'ont jamais proposé cette division qu'on attribue sans raison à Aristote. Dans l'école cartésienne on ne l'acceptait pas. Nous n'avons pas, disaient les Cartésiens, deux intelligences, l'une pour connaître les choses faciles, et l'autre pour connaître les choses difficiles ; et d'ailleurs, pourquoi la difficulté ne se-

difficulté à l'absence ou à la présence, ils les rapportent à l'appétit qu'ils appellent irascible [1].

Ils appellent appétit concupiscible, celui où domine le désir ou la concupiscence; et irascible, celui où domine la colère. Cet appétit a toujours quelque difficulté à surmonter ou quelque effort à faire, et c'est ce qui émeut la colère.

L'appétit qu'on appelle irascible serait peut-être appelé plus convenablement courageux. Les Grecs, qui ont fait les premiers cette distinction d'appétits [2], expriment par un même mot la colère et le courage; et il est naturel de nommer appétit courageux, celui qui doit surmonter les difficultés.

Et on peut joindre les deux expressions d'irascible et de courageux, parce que la colère est née pour exciter et soutenir le courage.

Quoi qu'il en soit, la distinction des passions, en passions dont l'objet est regardé simplement comme présent ou absent, et des passions où la difficulté se trouve jointe à la présence ou à l'absence, est indubitable.

Et quand nous parlons de difficulté, ce n'est pas qu'il faille toujours mettre, dans les passions qui la présupposent, un jugement exprès de l'entendement, par lequel il juge un tel objet difficile à acquérir; mais c'est, comme nous verrons plus amplement en son lieu, que la nature a revêtu les objets dont l'acquisition est difficile, de certains caractères propres, qui par eux-mêmes font sur l'esprit des impressions et des imaginations différentes [3].

Outre ces onze principales passions, il y a encore la honte, l'envie, l'émulation, l'admiration et l'étonnement, et quelques autres semblables; mais elles se rapportent à celles-ci. La honte est une tristesse ou une crainte d'être

rait-elle pas aussi bien proposée au désir qu'à la colère?

1. Voici les définitions de l'école : *Appetitus concupiscibilis ille dicitur qui prosequitur bonum, et aversatur malum, nulla habita ratione ardui. Irascibilis vero qui versatur circa bonum et malum arduum et difficile.*

2. On ne saurait dire quels sont les Grecs qui ont fait cette distinction. Le mot Θυμός a bien les deux sens.

3. Les objets sont-ils agréables ou funestes parce que nous les désirons ou les fuyons; ou faut-il croire qu'en eux-mêmes ils aient « ces caractères propres? » Bossuet se prononce pour la dernière opinion, Spinoza soutient la première.

exposé à la haine et au mépris pour quelque faute, ou pour quelque défaut naturel, mêlée avec le désir de le couvrir, ou de nous justifier [1]. L'envie est une tristesse que nous avons du bien d'autrui, et une crainte qu'en le possédant il ne nous en prive, ou un désespoir d'acquérir le bien que nous voyons déjà occupé par un autre, avec une haine invincible pour celui qui semble nous le détenir [2]. L'émulation qui naît en l'homme de cœur, quand il voit faire aux autres de grandes actions, enferme l'espérance de les pouvoir faire, parce que les autres les font, et un sentiment d'audace qui nous porte à les entreprendre avec confiance [3]. L'admiration et l'étonnement comprennent en eux ou la joie d'avoir vu quelque chose d'extraordinaire, et le désir d'en savoir les causes aussi bien que les suites, ou la crainte que sous cet objet nouveau il n'y ait quelque péril caché [4], et l'inquiétude causée par la difficulté de le connaître, ce qui nous rend comme immobiles et sans action, et c'est ce que nous appelons être étonné.

L'inquiétude, les soucis, la peur, l'effroi, l'horreur et l'épouvante, ne sont autre chose que les différents degrés et les différents effets de la crainte. Un homme mal assuré du bien qu'il poursuit ou qu'il possède, entre en inquiétude. Si les périls augmentent, ils lui causent de fâcheux soucis; quand le mal presse davantage, il a peur; si la peur le trouble et le fait trembler, cela s'appelle effroi et horreur; que si elle le saisit tellement qu'il paraisse comme éperdu, cela s'appelle épouvante [5].

Ainsi il paraît manifestement qu'en quelque manière

1. La honte est donc un sentiment complexe et non une passion primitive. Suivant Aristote, elle implique toujours quelque honnêteté.

2. L'envie, sans être une passion déterminée, est cependant un vice causé et entretenu par certaines passions.

3. L'émulation est un penchant naturel, et par conséquent elle peut devenir passionnée; Bossuet met donc au nombre des passions secondaires la seule vraie passion qu'il ait encore nommée.

4. La crainte ne paraît pas ordinairement associée à l'admiration qui, d'ailleurs, n'est pas toujours l'étonnement. Le « désir de savoir les causes » est souvent une suite de ce sentiment et l'on sait que Platon considérait l'admiration ou plutôt la faculté de s'étonner comme l'origine de toutes les sciences. Descartes, comme on va le voir, lui donnait le premier rang dans sa classification.

5. Toutes ces définitions sont excellentes; mais elles portent, comme les précédentes, sur des émotions, sur des effets des passions, et non sur les passions elles-mêmes. Il suffit de considérer un seul caractère passionné, celui de l'avare, par exemple, pour y retrouver à la fois tous ces sentiments décrits

qu'on prenne les passions, et à quelque nombre qu'on les étende, elles se réduisent toujours aux onze que nous venons d'expliquer.

Et même nous pouvons dire, si nous consultons ce qui se passe en nous-mêmes, que nos autres passions se rapportent au seul amour, et qu'il les renferme ou les excite toutes [1]. La haine de quelque objet ne vient que de l'amour qu'on a pour un autre. Je ne hais la maladie que parce que j'aime la santé [2]. Je n'ai d'aversion pour quelqu'un que parce qu'il m'est un obstacle à posséder ce que j'aime. Le désir n'est qu'un amour qui s'étend au bien qu'il n'a pas, comme la joie est un amour qui s'attache au bien qu'il a. La fuite et la tristesse sont un amour qui s'éloigne du mal par lequel il est privé de son bien, et qui s'en afflige [3]. L'audace est un amour qui entreprend, pour posséder l'objet aimé, ce qu'il y a de plus difficile; et la crainte un amour qui, se voyant menacé de perdre ce qu'il recherche, est troublé de ce péril. L'espérance est un amour qui se flatte qu'il possédera l'objet aimé, et le désespoir est un amour désolé de ce qu'il s'en voit privé à jamais : ce qui

comme autant de passions originales : n'est-il pas agité par l'amour, la haine, la tristesse, le désir, l'aversion, la crainte, l'espérance, la colère, etc., etc. C'est que Bossuet, comme la plupart des philosophes, s'arrête au côté extérieur de la passion, à ses modes variables, et néglige son principe permanent, à savoir l'inclination de la nature, le penchant primitif. Chacune de ces tendances innées en tous les hommes, peut devenir violente, déréglée et maîtresse de l'âme, où elle devrait n'avoir qu'un rang subalterne : elle devient alors une passion, et il y a autant de passions que d'inclinations. Ainsi le besoin d'aliments devient la gourmandise; l'amour des honneurs, l'ambition, etc., etc.; les affections les plus nobles ont aussi leur fanatisme, c'est-à-dire leur excès passionné. Bossuet n'en a pas moins donné, d'après saint Thomas, une intéressante description des effets de l'activité passionnée.

1. L'amour ainsi entendu est la faculté d'aimer, le principe même de toute la vie sensible, dont les formes, diverses quant à leurs objets, sont nos différentes inclinations. Cette réduction des passions au seul amour est donc profondément vraie : un être qui n'aimerait rien serait un être impassible. Toute passion est un amour, mais la réciproque n'est pas vraie, tout amour n'est pas une passion; l'amour a deux formes : l'une naturelle et légitime, à savoir l'inclination; l'autre artificielle et coupable, la passion. La limite entre ces deux faits est difficile à tracer, et on ne peut guère fixer le point précis où l'inclination devient une passion; la transformation est achevée dès que la volonté est subordonnée.

2. C'est une vérité; il ne faut pas en conclure que la puissance d'aimer se mesure sur celle de haïr : la haine est une impuissance de l'amour.

3. L'explication de la joie et de la tristesse n'est pas très-précise; mais Bossuet, en les faisant naître de l'amour, est plus exact que Jouffroy qui met l'amour après la joie et la haine après la tristesse, comme s'il y avait des joies et des tristesses pour qui n'aime rien.

cause un abattement dont on ne peut se relever. La colère est un amour irrité de ce qu'on lui veut ôter son bien, et s'efforçant de le défendre. Enfin, ôtez l'amour, il n'y a plus de passions; et posez l'amour, vous les faites naître toutes.

Quelques-uns pourtant ont parlé de l'admiration comme de la première des passions, parce qu'elle naît en nous à la première surprise que nous cause un objet nouveau, avant que de l'aimer ou de le haïr [1]. Mais si cette surprise en demeure à la simple admiration d'une chose qui paraît nouvelle, elle ne fait en nous aucune émotion, ni aucune passion par conséquent : que si elle nous cause quelque émotion, nous avons remarqué comme elle appartient aux passions que nous avons expliquées. Ainsi il faut persister à mettre l'amour la première des passions, et la source de toutes les autres.

Voilà ce qu'un peu de réflexion sur nous-mêmes nous fera connaître de nos passions, autant qu'elles se font ressentir à l'âme.

Il faudrait ajouter seulement qu'elles nous empêchent de bien raisonner et qu'elles nous engagent dans le vice, si elles ne sont détournées. Mais ceci s'entendra mieux quand nous aurons défini les opérations intellectuelles.

VII. Les opérations intellectuelles, et premièrement celles de l'entendement.

Les opérations intellectuelles sont celles qui sont élevées au-dessus des sens.

Disons quelque chose de plus précis : ce sont celles qui ont pour objet quelque raison qui nous est connue.

J'appelle ici raison, l'appréhension ou la perception de quelque chose de vrai, ou qui soit réputé pour tel. La suite va faire entendre tout ceci.

Il y a deux sortes d'opérations intellectuelles : celle de l'entendement et celle de la volonté.

L'une et l'autre a pour objet quelque raison qui nous est

1. C'est l'opinion de Descartes, comme on le voit par le *Traité des Passions*, article 53.

connue. Tout ce que j'entends est fondé sur quelque raison : je ne veux rien, que je ne puisse dire pour quelle raison je le veux [1].

Il n'en est pas de même des sensations, comme la suite le fera paraître à qui y prendra garde de près.

Disons, avant toute chose, ce qui appartient à l'entendement.

L'entendement est la lumière que Dieu nous a donnée pour nous conduire. On lui donne divers noms : en tant qu'il invente et qu'il pénètre, il s'appelle esprit; en tant qu'il juge et qu'il dirige au vrai et au bien, il s'appelle raison et jugement [2].

Le vrai caractère de l'homme, qui le distingue si fort des autres animaux, c'est d'être capable de raison. Il est porté naturellement à rendre raison de ce qu'il fait. Ainsi le vrai homme sera celui qui peut rendre bonne raison de sa conduite [3].

La raison en tant qu'elle nous détourne du vrai mal de l'homme, qui est le péché, s'appelle la conscience [4].

Quand notre conscience nous reproche le mal que nous avons fait, cela s'appelle syndérèse [5], ou remords de conscience.

La raison nous est donnée pour nous élever au-dessus des sens et de l'imagination. La raison qui les suit et s'y asservit, est une raison corrompue, qui ne mérite plus le nom de raison [6].

1. Voilà pourquoi Bossuet donne le même nom à ces deux opérations; il est certain que la volonté implique l'intelligence; mais il est au moins inutile de désigner sous une seule dénomination deux puissances que Bossuet d'ailleurs a parfaitement distinguées. On remarquera le sens du mot *raison* dans tout ce passage : la raison est ce qui explique un fait, un acte, ce qui le rend intelligible, et Bossuet parle avec justesse quand il affirme que nous n'entendons et ne voulons rien sans *raison*.

2. Ces dénominations traduites du latin de l'école manquent de précision et n'ont pas été conservées.

3. Ainsi pour Bossuet la raison consiste à rendre raison de ce qu'on fait : *nihil facere*, disait Cicéron, *cujus causam probabilem reddere non possis*. C'est bien là un des attributs de l'être raisonnable; ce n'est pas l'essence de la raison.

4. La conscience qui juge du bien et du mal n'est en effet qu'une fonction de la raison.

5. Le mot syndérèse a vieilli; il a été employé surtout par les théologiens scolastiques et le sens n'en est pas aussi précis que Bossuet le dit. L'étymologie n'en est pas certaine.

6. Remarquer une fois pour toutes qu'en parlant des opérations intellectuelles Bossuet ne quitte guère le terrain de la morale, ou du moins se hâte toujours d'y revenir.

Voilà en général ce que c'est que l'entendement. Mais nous le concevrons mieux quand nous aurons exactement défini son opération.

Entendre, c'est connaître le vrai et le faux, et discerner l'un d'avec l'autre[1]. Par exemple, entendre ce que c'est qu'un triangle, c'est connaître cette vérité, que c'est une figure à trois côtés; ou, parce que ce mot de triangle pris absolument est affecté au triangle rectiligne, entendre le triangle, c'est entendre que c'est une figure terminée de trois lignes droites.

Par cette définition, je connais la nature de l'entendement, et sa différence d'avec les sens.

Les sens donnent lieu à la connaissance de la vérité : mais ce n'est pas par eux précisément que je la connais[2].

Quand je vois les arbres d'une longue allée, quoiqu'ils soient tous à peu près égaux, se diminuer peu à peu à mes yeux, en sorte que la diminution commence dès le second, et se continue à proportion de l'éloignement; quand je vois uni, poli et continu, ce qu'un microscope me fait voir rude, inégal et séparé; quand je vois courbe à travers de l'eau un bâton que je sais d'ailleurs être droit; quand, emporté dans un bateau par un mouvement inégal, je me sens comme immobile avec tout ce qui est dans le vaisseau, pendant que je vois le reste, qui ne branle pourtant pas, comme s'enfuyant de moi, en sorte que je transporte mon mouvement à des choses immobiles, et leur immobilité à moi qui remue : ces choses, et mille autres de même nature où les sens ont besoin d'être redressés[3], me

1. Sous le nom d'entendement, Bossuet désigne les actes de l'esprit pur, ceux où les sens n'interviennent pas, surtout la raison et le raisonnement réunis.

2. Les sensations sont, pour l'intelligence, des matériaux qu'elle met en œuvre : par elles-mêmes elles ne comportent ni vérité ni erreur.

3. Ces exemples ne prouvent pas que les sens aient besoin d'être redressés; ce que nous redressons, ce sont nos jugements, nos inductions, c'est-à-dire que la raison se redresse elle-même, et s'aperçoit qu'elle a mal interprété le témoignage des sens. Ce témoignage n'en était pas moins exact : l'œil avait bien vu l'étendue de lumière proportionnelle à la distance, la réfraction d'un rayon lumineux qui passe de l'air dans l'eau, etc. Nous en avons tiré des conclusions hasardées sur l'étendue tangible, sur la nature, la distance, ou la grandeur des objets.

font voir que c'est par quelque autre faculté que je connais la vérité, et que je la discerne de la fausseté.

Et cela ne se trouve pas seulement dans les sensibles que nous avons appelés communs, mais encore dans ceux qu'on appelle propres. Il m'arrive souvent de voir, sur certains objets, certaines couleurs ou certaines taches qui ne proviennent point des objets mêmes, mais du milieu à travers lequel je les regarde, ou de l'altération de mon organe. Ainsi, des yeux remplis de bile font voir tout jaune, et eux-mêmes, éblouis pour avoir été trop arrêtés sur le soleil, font voir après cela diverses couleurs, ou en l'air, ou sur les objets, que l'on n'y verrait nullement sans cette altération [1]. Souvent je sens dans l'oreille des bruits semblables à ceux que me cause l'air agité par certains corps, sans néanmoins qu'il le soit [2]. Telle odeur paraît bonne à l'un, et désagréable à l'autre. Les goûts sont différents, et un autre trouvera toujours amer ce que je trouve toujours doux [3]. Moi-même je ne m'accorde pas toujours avec moi-même, et je sens que le goût varie en moi autant par la propre disposition de ma langue que par celle des objets mêmes. C'est à la raison de juger de ces illusions des sens [4], et c'est à elle par conséquent à connaître la vérité.

De plus, les sens ne m'apprennent pas ce qui se fait dans leurs organes. Quand je regarde ou que j'écoute, je ne sens ni l'ébranlement qui se fait dans le tympan que j'ai dans l'oreille, ni celui des nerfs optiques que j'ai dans le fond

1. Pour découvrir ces altérations de l'organe, c'est le sens même qu'il faut consulter ; il faut en appeler du sens altéré au sens intact et non pas à la raison. Si nous étions frappés d'un ictère perpétuel, nous n'aurions aucun moyen de nous en apercevoir, si raisonnables que nous puissions être.

2. Ce sont là des perceptions que les physiologistes appellent *subjectives* et qui sont comme le premier degré des hallucinations. Ici encore la raison, pour nous convaincre de l'illusion, devra recourir aux sens, par exemple au toucher. En réalité l'ouïe nous avertit d'un mouvement produit dans les nerfs auditifs : tout ce que nous en concluons sur la nature, la distance, et les qualités de l'objet est pure induction.

3. On ne voit pas ce que la raison peut corriger à cette diversité des goûts ; elle la confirme, puisqu'elle nous dit que rien n'est en soi amer ou doux.

4. Ces illusions sont celles de l'entendement, qui se corrige lui-même. Les sens ne jugent pas ; ils ne peuvent se tromper.

de l'œil [1]. Lorsqu'ayant les yeux blessés ou le goût malade, je sens tout amer et je vois tout jaune, je ne sens point par la vue ni par le goût l'indisposition de mes yeux ou de ma langue. J'apprends tout cela par les réflexions que je fais sur les organes corporels, dont mon seul entendement me fait connaître les usages naturels avec leurs dispositions bonnes ou mauvaises [2].

Les sens ne me disent pas non plus ce qu'il y a dans leurs objets, capable d'exciter en moi les sensations. Ce que je sens quand je dis : J'ai chaud, ou Je brûle, sans doute n'est pas la même chose que ce que je conçois dans le feu quand je l'appelle chaud et brûlant. Ce qui me fait dire : J'ai chaud, c'est un certain sentiment que le feu, qui ne sent pas, ne peut avoir ; et ce sentiment, augmenté jusqu'à la douleur, me fait dire que je brûle.

Quoique le feu n'ait en lui-même ni le sentiment ni la douleur qu'il excite en moi, il faut bien qu'il ait en lui quelque chose capable de l'exciter. Mais ce quelque chose, que j'appelle la chaleur du feu, n'est point connu par les sens ; et si j'en ai quelque idée, elle me vient d'ailleurs [3].

Ainsi les sens ne nous apportent que leurs propres sensations, et laissent à l'entendement à juger des dispositions qu'ils marquent dans les objets. L'ouïe m'apporte seulement les sons, et le goût l'amer et le doux. Comment il faut que l'air soit ému pour causer du bruit, ce qu'il y a dans les viandes qui me les fait trouver amères ou douces,

1. L'analyse plus précise des phénomènes de la vue et de l'ouïe confirme pleinement cette remarque : ce que nous percevons n'est qu'un total, une somme de petites impressions qui restent ignorées de nous.

2. Il ne faut pourtant pas nier que les sensations ne soient nécessaires pour éveiller notre réflexion. Sans doute les sens ne perçoivent pas les organes qui leur sont propres ; et comme on l'a dit : « *oculus non se ipsum videt.* » mais il y a d'autres sensations, il y a un sens intérieur et général, une sorte de toucher dont les organes sont enfoncés dans les profondeurs des tissus, qu'on a parfois appelé le sens vital, et qui nous avertit des changements produits dans les organes.

3. Ce que nous appelons les qualités des corps, ce ne sont que nos propres sensations, ou plutôt la propriété de les produire ; et Bossuet marque avec beaucoup de justesse que les sens ne nous font pas connaître la nature absolue de leurs objets. Il est douteux que la raison nous en apprenne davantage : toutefois elle nous force à croire qu'il y a des objets et que ces effets qu'on appelle des sensations, sont dûs à des causes qu'on appelle des forces physiques ou plus simplement des corps.

sera toujours ignoré, si l'entendement ne le découvre[1].

Ce qui se dit des sens, s'étend aussi à l'imagination, qui, comme nous avons dit, ne nous apporte autre chose que des images de la sensation, qu'elle ne surpasse que dans la durée.

Et tout ce que l'imagination ajoute à la sensation est une pure illusion, qui a besoin d'être corrigée; comme quand, ou dans les songes, ou par quelque trouble, j'imagine les choses autrement que je ne les vois.

Ainsi, tant en dormant qu'en veillant, nous nous trouvons souvent remplis de fausses imaginations, dont le seul entendement peut juger.

C'est pourquoi tous les philosophes sont d'accord qu'il n'appartient qu'à lui seul de connaître le vrai et le faux, et de discerner l'un d'avec l'autre.

C'est aussi lui seul qui remarque la nature des choses. Par la vue, nous sommes touchés de ce qui est étendu et de ce qui est en mouvement : le seul entendement recherche et conçoit ce que c'est que d'être étendu, et ce que c'est que d'être en mouvement.

Par la même raison, il n'y a que l'entendement qui puisse errer. A proprement parler, il n'y a point d'erreur dans le sens[2], qui fait toujours ce qu'il doit, puisqu'il est fait pour opérer selon les dispositions non-seulement des objets, mais des organes. C'est à l'entendement, qui doit juger des organes mêmes, à tirer des sensations les conséquences nécessaires; et s'il se laisse surprendre, c'est lui qui se trompe.

Ainsi il demeure pour constant que le vrai effet de l'intelligence, c'est de connaître le vrai et le faux, et de les discerner l'un et l'autre.

C'est ce qui ne convient qu'à l'entendement, et ce qui

1. La science n'existerait pas si les sensations faisaient défaut, et il n'y aurait pas d'optique sans la perception de la lumière : mais les représentations sensibles ne figurent que pour une faible part dans la construction scientifique qui est œuvre de l'entendement.

2. On lit cependant plus bas, § XVII, que le sens est forcé à se tromper et que l'entendement n'est jamais forcé à errer. Il y a là quelque contradiction. Bossuet nous paraît ici plus près de la vérité : l'entendement seul se trompe, parce que seul, à proprement dire, il connaît et juge. Les sensations ne sont ni vraies ni fausses en elles-mêmes.

montre en quoi il diffère tant des sens que de l'imagination.

VIII. De certains actes de l'entendement qui sont joints aux sensations, et comment on en connaît la différence.

Mais il y a des actes de l'entendement qui suivent de si près les sensations, que nous les confondons avec elles, à moins d'y prendre garde fort exactement.

Le jugement que nous faisons naturellement des proportions, et de l'ordre qui en résulte, est de cette sorte.

Connaître les proportions et l'ordre, est l'ouvrage de la raison qui compare une chose avec une autre, et en découvre les rapports [1].

Le rapport de la raison et de l'ordre est extrême. L'ordre ne peut être mis dans les choses que par la raison, ni être entendu que par elle. Il est ami de la raison, et son propre objet [2].

Ainsi on ne peut nier qu'apercevoir les proportions, apercevoir l'ordre et en juger, ne soit une chose qui passe les sens [3].

Par la même raison, apercevoir la beauté et en juger, est un ouvrage de l'esprit, puisque la beauté ne consiste que dans l'ordre, c'est-à-dire dans l'arrangement et la proportion [4].

De là vient que les choses qui sont les moins belles en elles-mêmes, reçoivent une certaine beauté quand elles sont arrangées avec de justes proportions et un rapport mutuel.

Ainsi il appartient à l'esprit, c'est-à-dire à l'entende-

1. Il s'agit ici de la raison discursive, de celle qui compare et qui raisonne.

2. Ces paroles sont parmi les plus belles que Bossuet ait écrites. Il s'inspire de saint Augustin, qui lui-même imitait Platon. Au lieu de « mis dans les choses, » on lit dans les autres éditions « remis dans les choses » ce qui nous paraît une erreur.

3. On ne parle ici que de l'ordre naturel, celui qui consiste en des proportions bien observées, et qui, d'après Descartes, est l'un des deux grands objets des mathématiques. La pensée serait par trop évidente si on l'appliquait à l'ordre moral.

4. Ces mots jetés en passant ne suffisent pas pour faire connaître la sentiment de Bossuet sur la nature du beau. L'ordre n'est pas toute la beauté, mais il en est un élément nécessaire. On reconnaît encore ici, et dans tout ce paragraphe, l'influence de saint Augustin et par conséquent celle de Platon.

ment, de juger de la beauté ; parce que juger de la beauté, c'est juger de l'ordre, de la proportion et de la justesse, choses que l'esprit seul peut apercevoir [1].

Ces choses présupposées, il sera aisé de comprendre qu'il nous arrive souvent d'attribuer au sens ce qui appartient à l'esprit.

Lorsque nous regardons une longue allée, quoique tous les arbres décroissent à nos yeux à mesure qu'ils s'en éloignent, nous les jugeons tous égaux. Ce jugement n'appartient point à l'œil, à l'égard duquel ces arbres sont diminués. Il se forme par une secrète réflexion de l'esprit, qui, connaissant naturellement la diminution que cause l'éloignement dans les objets [2], juge égales toutes les choses qui décroissent également à la vue à mesure qu'elles s'éloignent.

Mais encore que ce jugement appartienne à l'esprit, à cause qu'il est fondé sur la sensation et qu'il la suit de près, ou plutôt qu'il naît avec elle, nous l'attribuons au sens, et nous disons qu'on voit à l'œil l'égalité de ces arbres, et la juste proportion de cette allée.

C'est aussi par là qu'elle nous plaît et qu'elle nous semble belle ; et nous croyons voir par les yeux, plutôt qu'entendre par l'esprit cette beauté, parce qu'elle se présente à nous aussitôt que nous jetons les yeux sur cet agréable objet [3].

Mais nous savons d'ailleurs que la beauté, c'est-à-dire la justesse, la proportion et l'ordre, ne s'aperçoit que par l'esprit, dont il ne faut pas confondre l'opération avec celle du sens, sous prétexte qu'elle l'accompagne.

1. Peut-être l'esprit juge-t-il encore d'autre chose quand il juge de la beauté : mais il n'en est pas moins certain que ces choses sont d'ordre invisible, comme la vie et l'activité. Bossuet ne fait pas ici la part du cœur, parce que ce n'est pas de son sujet.

2. Cette connaissance est naturelle sans doute, mais Bossuet se tromperait s'il croyait qu'elle est innée, comme il semble l'indiquer, et qu'il y a en nous, comme dit Descartes : « *Quædam geometria innata.* » La diminution de l'étendue colorée en raison de l'éloignement des objets nous est connue par des expériences répétées ; la « secrète réflexion de l'esprit » n'est qu'un souvenir ; mais savoir l'appliquer à propos, en faire une vérité générale, et comme une règle, c'est bien l'œuvre de l'entendement.

3. La sensation est ici une condition du jugement ; ce n'est pas le jugement lui-même.

Ainsi, quand nous trouvons un bâtiment beau, c'est un jugement que nous faisons sur la justesse et la proportion de toutes les parties, en les rapportant les unes aux autres; et il y a dans ce jugement un raisonnement caché que nous n'apercevons pas, à cause qu'il se fait fort vite [1].

Nous avons donc beau dire que cette beauté se voit à l'œil, ou que c'est un objet plaisant aux yeux; ce jugement nous vient par ces sortes de réflexions secrètes, qui, pour être vives et promptes, et pour suivre de près les sensations, sont confondues avec elles [2].

Il en est de même de toutes les choses dont la beauté nous frappe d'abord. Ce qui nous fait trouver une couleur belle, c'est un jugement secret que nous portons en nous-mêmes de sa proportion avec notre œil qu'elle divertit [3]. Les beaux tons, les beaux chants, les belles cadences, ont la même proportion avec notre oreille. En apercevoir la justesse aussi promptement que le son nous touche l'ouïe, c'est ce qu'on appelle avoir l'oreille bonne, quoique, pour parler exactement, il fallût attribuer ce jugement à l'esprit [4].

Et une marque que cette justesse, qu'on attribue à l'oreille, est un ouvrage de raisonnement et de réflexion, c'est qu'elle s'acquiert ou se perfectionne par l'art [5]. Il y a certaines règles, qui, étant une fois connues, font sentir plus promptement la beauté de certains accords. L'usage même fait cela tout seul, parce qu'en multipliant les réflexions il les rend plus aisées et plus promptes ; et on dit

1. L'exemple même prouve que l'ordre et la proportion ne constituent pas la beauté; car un bâtiment peut nous offrir l'un et l'autre au degré le plus parfait, et ne nous donner aucune émotion esthétique.

2. Remarque profonde et qu'il faut généraliser. C'est pour n'en avoir pas tenu compte qu'on a souvent attribué aux sens ce qui est l'œuvre de l'induction, et regardé comme immédiates des connaissances résultant d'une longue élaboration.

3. Il est douteux qu'une couleur puisse être belle, si elle n'exprime rien; elle est seulement agréable, et il n'est pas besoin de jugement secret pour le sentir. Mais la vue des couleurs réveille dans l'esprit certaines idées accessoires et suscite l'imagination; il n'en faut pas plus pour nous donner le sentiment d'une certaine beauté.

4. On ne peut pourtant pas confondre la fausseté de l'esprit avec celle de l'oreille, qui dépend de l'organisation.

5. L'habitude développe en effet la finesse de l'ouïe; mais elle augmente seulement une qualité naturelle; elle ne peut suppléer à certains défauts.

qu'il raffine l'oreille, parce qu'il allie plus vite, avec les sons qui la frappent, le jugement que porte l'esprit sur la beauté des accords.

Les jugements que nous faisons en trouvant les choses grandes ou petites, par rapport des unes aux autres, sont encore de même nature. C'est par là que le dernier arbre d'une longue allée, quelque petit qu'il vienne à nos yeux, nous paraît naturellement aussi grand que le premier[1]; et nous ne jugerions pas aussi sûrement de sa grandeur, si le même arbre, étant seul dans une vaste campagne, ne pouvait pas être comparé à d'autres.

Il y a donc en nous une géométrie naturelle[2], c'est-à-dire une science de proportions, qui nous fait mesurer les grandeurs en les comparant les unes aux autres, et concilie la vérité avec les apparences.

C'est ce qui donne moyen aux peintres de nous tromper dans leurs perspectives. En imitant l'effet de l'éloignement et la diminution qu'il cause proportionnellement dans les objets, ils nous font paraître enfoncé ou relevé ce qui est uni, éloigné ce qui est proche, et grand ce qui est petit.

C'est ainsi que sur un théâtre de vingt ou trente pieds, on nous fait paraître des allées immenses. Et alors, si quelque homme vient à se montrer au-dessus du dernier arbre de cette allée imaginaire, il nous paraît un géant, comme surpassant en grandeur cet arbre, que la justesse des proportions nous fait égaler au premier.

Et, par la même raison, les peintres donnent souvent une figure à leurs objets pour nous en faire paraître une autre. Ils tournent en losanges les pavés d'une chambre, qui doivent paraître carrés, parce que dans une certaine

1. Il ne *paraît* pas aussi grand ; nous le jugeons tel, en dépit de l'apparence.

2. Descartes emploie aussi cette expression ; il y a, dit-il, une géométrie innée, et c'est par elle que nous jugeons de la distance des objets au moyen de la vue. En réalité ce jugement est dû à l'expérience qui nous montre les couleurs plus ou moins vives, et les dimensions plus ou moins grandes à mesure que nous nous rapprochons ou nous éloignons des objets. Ce sont là, suivant l'expression impropre des philosophes écossais, des perceptions acquises, c'est-à-dire plus exactement des inductions. L'art de la perspective consiste à conserver aux objets leurs apparences respectives.

distance les carreaux effectifs prennent à nos yeux cette figure; et nous voyons ces carreaux peints si bien carrés, que nous avons peine à croire qu'ils soient si étroits, ou tournés si obliquement : tant est forte l'habitude que notre esprit a prise de former ses jugements sur les proportions, et de juger toujours de même, pourvu qu'on ait trouvé l'art de ne rien changer dans les apparences.

Et quand nous découvrons par raisonnement ces tromperies de la perspective, nous disons que le jugement redresse les sens; au lieu qu'il faudrait dire, pour parler avec une entière exactitude, que le jugement se redresse lui-même; c'est-à-dire qu'un jugement qui suit l'apparence est redressé par un jugement qui se fonde en vérité connue [1], et un jugement d'habitude par un jugement de réflexion expresse.

IX. Différence de l'imagination et de l'entendement.

Voilà ce qu'il faut entendre pour apprendre à ne pas confondre, avec les sensations, des choses de raisonnement. Mais comme il est beaucoup plus à craindre qu'on ne confonde l'imagination avec l'intelligence, il faut encore marquer les caractères propres de l'une et de l'autre.

La chose sera aisée, en faisant un peu de réflexion sur ce qui a été dit.

Nous avons dit, premièrement, que l'entendement connaît la nature des choses; ce que l'imagination ne peut pas faire [2].

Il y a, par exemple, grande différence entre imaginer le triangle, et entendre le triangle. Imaginer le triangle, c'est s'en représenter un d'une mesure déterminée, et avec une certaine grandeur de ses angles et de ses côtés; au lieu que l'entendre, c'est en connaître la nature, et

1. Ce jugement se fonde sur d'autres apparences, ou sur les mêmes qu'il interprète mieux. En résumé, en pareille matière c'est l'expérience qui redresse l'expérience.

2. L'imagination représente et figure elle ne juge pas, mais elle n'agit guère sans un jugement explicite ou caché par lequel nous donnons ou nous refusons notre croyance à ses créations. Ce jugement est la source des erreurs attribuées à « cette partie décevante dans l'homme, maîtresse d'erreurs et de fausseté, d'autant plus fourbe, dit Pascal, qu'elle ne l'est pas toujours. » Mais c'est un acte de l'entendement.

savoir en général que c'est une figure à trois côtés, sans déterminer aucune grandeur ni proportion particulière [1]. Ainsi, quand on entend un triangle, l'idée qu'on en a convient à tous les triangles, équilatéraux, isocèles, ou autres, de quelque grandeur et proportion qu'ils soient. Au lieu que le triangle qu'on imagine est restreint à une certaine espèce de triangle, et à une grandeur déterminée [2].

Il faut juger de la même sorte des autres choses qu'on peut imaginer et entendre. Par exemple, imaginer l'homme, c'est s'en représenter un qui soit de grande ou de petite taille, blanc ou basané, sain ou malade; et l'entendre, c'est concevoir seulement que c'est un animal raisonnable, sans s'arrêter à aucune de ses qualités particulières [3].

Il y a encore une autre différence entre imaginer et entendre : c'est qu'entendre s'étend beaucoup plus loin qu'imaginer. Car on ne peut imaginer que les choses corporelles et sensibles; au lieu que l'on peut entendre les choses tant corporelles que spirituelles, celles qui sont sensibles et celles qui ne le sont pas; par exemple, Dieu et l'âme.

Ainsi, ceux qui veulent imaginer Dieu et l'âme tombent dans une grande erreur, parce qu'ils veulent imaginer ce

1. L'imagination est bornée aux choses particulières; l'entendement a pour objet l'universel. Il est vrai que l'on ne peut guère penser au triangle sans en imaginer un qui ait sa grandeur particulière. Mais, comme le dit Kant, ce que nous entendons, ce qui est universel, c'est la règle du triangle. On peut encore dire, comme Berkeley, que ce triangle particulier devient un signe, celui de tous les triangles possibles qu'il dénote indifféremment.

2. Ajouter à cette première différence celle que signale Arnauld : « Je ne puis m'imaginer une figure de mille angles, puisque l'image que je voudrais peindre dans mon imagination me représenterait toute autre figure d'un grand nombre d'angles, aussi bien que celle de mille angles; et néanmoins, je puis la concevoir très-clairement et très-distinctement, puisque j'en puis démontrer toutes les propriétés, comme que tous les angles ensemble sont égaux à mille neuf cent quatre-vingt-seize angles droits. » (*Logique de Port-Royal*, partie I, 1.) M. Taine, dit à ce même propos : « ce que je conçois est autre que ce que j'imagine, et ma conception n'est point la figure vacillante qui l'accompagne. » (*De l'intelligence*, I, p. 29.)

3. Bossuet indique ici une des grandes différences de la science et de l'art : Descartes nous fait connaître l'homme; Corneille nous représente un homme. Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait rien de général dans les conceptions de l'artiste; mais l'idée générale s'y personnifie dans un individu qui devient un type. La raison dans ses plus hautes aspirations tend au pur intelligible; l'imagination la plus puissante et la plus sensée ne touche à l'idée que pour l'enfermer dans une expression sensible.

qui n'est pas imaginable; c'est-à-dire ce qui n'a ni corps, ni figure, ni enfin rien de sensible [1].

A cela il faut rapporter les idées que nous avons de la bonté, de la vérité, de la justice, de la sainteté, et les autres semblables, dans lesquelles il n'entre rien de corporel, et qui aussi conviennent, ou principalement, ou seulement aux choses spirituelles, telles que sont Dieu et l'âme; de sorte qu'elles ne peuvent pas être imaginées, mais seulement entendues [2].

Comme donc toutes les choses qui n'ont point de corps ne peuvent être conçues que par la seule intelligence, il s'ensuit que l'entendement s'étend plus loin que l'imagination [3].

Mais la différence essentielle entre imaginer et entendre est celle qui est exprimée par la définition. C'est qu'entendre n'est autre chose que connaître et discerner le vrai et le faux, ce que l'imagination, qui suit simplement le sens, ne peut avoir.

X. Comment l'imagination et l'intelligence s'unissent et s'aident, ou s'embarrassent mutuellement.

Encore que ces deux actes d'imaginer et d'entendre soient si distingués, ils se mêlent toujours ensemble [4]. L'entendement ne définit point le triangle ni le cercle, que l'imagination ne s'en figure un. Il se mêle des images sensibles dans la considération des choses les plus spirituelles, par exemple, de Dieu et des âmes; et quoique nous

1. De là vient que certains esprits sont si rebelles aux vérités du spiritualisme. Ils n'ont pas l'habitude de pousser leurs opérations intellectuelles au delà des sphères où l'imagination les accompagne et les soutient; ils cessent de penser là où ils ne peuvent plus imaginer, et ils confondent l'imaginable avec l'intelligible.

2. Ces choses s'imaginent en ce sens que nous nous les représentons par leurs signes extérieurs, ou par les types qui les personnifient; ce sont des sortes d'exemples : nous ne parlons guère de la bonté sans nous figurer un homme bon, ou quelque action généreuse.

3. « Lors donc que nous parlons des *idées*, nous n'appelons point de ce nom les *images*, qui sont peintes en la fantaisie, mais tout ce qui est dans notre esprit lorsque nous pouvons dire avec vérité que nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevions. » (*Logique de Port-Royal*, partie I, 1. Comparer Descartes, VI^e *méditation*.)

4. Il est douteux en effet qu'il ne se mêle pas toujours quelque image même aux pensées les plus pures, quand ce ne serait que celle des mots que nous nous figurons en pensant. Bossuet semble avoir eu quelque doute à ce propos; car après avoir écrit ces mots: « ils se mêlent toujours ensemble, » il a mis à la marge cette note : « ne faut-il pas un *presque?* »

les rejetions de notre pensée, comme choses fort éloignées de l'objet que nous contemplons, elles ne laissent pas de le suivre [1].

Il se forme souvent aussi dans notre imagination des figures bizarres et capricieuses, qu'elle ne peut pas forger toute seule, et où il faut qu'elle soit aidée par l'entendement. Les Centaures, les Chimères et les autres compositions de cette nature, que nous faisons et défaisons quand il nous plaît, supposent quelque réflexion sur les choses différentes dont elles se forment, et quelque comparaison des unes avec les autres; ce qui appartient à l'entendement [2]. Mais ce même entendement, qui excite dans la fantaisie ces assemblages monstrueux, en connaît la vanité.

L'imagination, selon qu'on en use, peut servir ou nuire à l'intelligence.

Le bon usage de l'imagination est de s'en servir seulement pour rendre l'esprit attentif. Par exemple, quand, en discourant de la nature du cercle et du carré, et des proportions de l'un avec l'autre, je m'en figure un dans l'esprit, cette image me sert beaucoup à empêcher les distractions, et à fixer ma pensée sur ce sujet [3].

Le mauvais usage de l'imagination est de la laisser décider [4]; ce qui arrive principalement à ceux qui ne croient rien de véritable que ce qui est imaginable et sensible : erreur grossière, qui confond l'imagination et le sens avec l'entendement [5].

1. Voilà pourquoi les idées dites abstraites paraissent obscures à certains esprits : l'imagination ne peut se les figurer sans les rendre concrètes ; les idées de la conscience et de la raison, qui répugnent à toute figuration, paraissent encore plus inconcevables. On n'y pense d'ailleurs qu'avec une sorte de fatigue. « Il arrive souvent, dit Spinoza, qu'un homme rappelle à son souvenir le mot d'*âme*, et qu'en même temps il compose quelque figure matérielle, et parce que ces deux représentations se trouvent ensemble dans son esprit, il se persuade qu'il imagine et qu'il feint une âme matérielle. »

2. Il y a une imagination qui s'allie avec la raison et se soumet à elle, sans se détruire. Elle ne crée pas alors seulement des « figures bizarres et capricieuses, » mais des types d'une éternelle vérité. Le génie, qui est encore l'imagination, est, comme on l'a dit, la conformité aux règles, c'est-à-dire à la raison. Bossuet néglige cette haute fonction de l'imagination.

3. Le rôle de l'imagination n'est pas si modeste : elle est souvent comme une anticipation de la vérité, et la plupart des grandes découvertes ont été précédées par des conceptions hypothétiques qui sont ses œuvres.

4. L'imagination ne décide jamais ; mais on peut se décider d'après elle.

5. Cette sentence tombe sur le matérialisme dont l'erreur fondamentale

Aussi l'expérience fait-elle voir qu'une imagination trop vive étouffe le raisonnement et le jugement [1].

Il faut donc employer l'imagination et les images sensibles seulement ponr nous recueillir en nous-mêmes, en sorte que la raison préside toujours.

XI. Différence d'un homme d'esprit et d'un homme d'imagination; l'homme de mémoire.

Par là se peut remarquer la différence entre les gens d'imagination, et les gens d'esprit ou d'entendement. Mais il faut auparavant démêler l'équivoque de ce terme, esprit.

L'esprit s'étend quelquefois tant à l'imagination qu'à l'entendement, et en un mot à tout ce qui agit au dedans de nous. Ainsi, quand nous avons dit qu'on se figurait dans l'esprit un cercle ou un carré, le mot d'esprit signifiait là l'imagination.

Mais la signification la plus ordinaire du mot d'esprit est de le prendre pour entendement : ainsi, un homme d'esprit [2] et un homme d'entendement est à peu près la même chose, quoique le mot d'entendement marque un peu plus ici le bon jugement.

Cela supposé, la différence des gens d'imagination et des gens d'esprit est évidente. Ceux-là sont propres à retenir et à se représenter vivement les choses qui frappent les sens. Ceux-ci savent démêler le vrai d'avec le faux, et juger de l'un et de l'autre.

Ces deux qualités des hommes se remarquent dans leur discours et dans leur conduite.

Les premiers sont féconds en descriptions, en peintures vives, en comparaisons, et autres choses semblables que les sens fournissent [3]. Le bon esprit donne aux autres un fort raisonnement avec un discernement exact et juste, qui produit des paroles propres et précises.

peut ainsi s'exprimer : il n'y a de réel que ce qu'on peut sentir ou imaginer.

1. Spinoza dit avec profondeur : « Moins l'esprit comprend tout en percevant beaucoup, plus grande est la faculté qu'il a de feindre, et plus il comprend, plus cette faculté diminue... ... moins les hommes connaissent la nature, et plus il est en leur pouvoir de feindre mille choses. » (*Réforme de l'entendement.*)

2. Ce terme a changé de signification : pour nous un homme d'esprit n'est pas toujours un homme d'entendement, et l'imagination est loin de lui faire tort.

3. Les sens ne suffisent pas « à four-

Les premiers sont passionnés et emportés, parce que l'imagination, qui prévaut en eux, excite naturellement et nourrit les passions. Les autres sont réglés et modérés, parce qu'ils sont plus disposés à écouter la raison et à la suivre.

Un homme d'imagination est fécond en expédients[1], parce que la mémoire qu'il a fort vive, et les passions qu'il a fort ardentes, donnent beaucoup de mouvement à son esprit. Un homme d'entendement sait mieux prendre son parti, et agit avec plus de suite. Ainsi l'un trouve ordinairement plus de moyens pour arriver à une fin; l'autre en fait un meilleur choix et se soutient mieux.

Comme nous avons remarqué que l'imagination aide beaucoup l'intelligence, il est clair que, pour faire un habile homme, il faut de l'un et de l'autre. Mais, dans ce tempérament, il faut que l'intelligence et le raisonnement prévalent.

Et quand nous avons distingué les gens d'imagination d'avec les gens d'esprit, ce n'est pas que les premiers soient tout à fait destitués de raisonnement, ni les autres d'imagination. Ces deux choses vont toujours ensemble; mais on définit les hommes par la partie qui domine en eux.

Il faudrait parler ici des gens de mémoire, qui est comme un troisième caractère entre les gens de raisonnement et les gens d'imagination. La mémoire fournit beaucoup au raisonnement, mais elle appartient à l'imagination[2], quoique dans l'usage ordinaire on appelle gens d'imagination ceux qui sont inventifs, et gens de mémoire ceux qui retiennent ce qui est inventé par les autres[3].

XII. Les actes particuliers de l'intelligence.

Après avoir séparé l'intelligence d'avec le sens et d'avec

nir toutes ces choses; » il faut aussi du tact et une sorte de jugement.

1. Cette expression a pris un sens fâcheux qu'elle n'avait pas alors.

2. Il y a pourtant une mémoire intellectuelle, et Bossuet va le dire quelques lignes plus bas.

3. C'est un préjugé de croire que la puissance de la mémoire entraine une certaine médiocrité des autres facultés; tout au plus peut-on dire qu'elle facilite jusqu'à un certain point la paresse de l'esprit en le dispensant de chercher par lui-même la vérité.

l'imagination, il faut maintenant considérer quels sont les actes particuliers de l'intelligence.

C'est autre chose d'entendre la première fois une vérité, autre chose de la rappeler à notre esprit après l'avoir sue. L'entendre la première fois s'appelle entendre simplement, concevoir, apprendre; et la rappeler dans son esprit s'appelle se ressouvenir [1].

On distingue la mémoire qui s'appelle imaginative, où se retiennent les choses sensibles et les sensations, d'avec la mémoire intellectuelle, par laquelle se retiennent les vérités et les choses de raisonnement et d'intelligence [2].

On distingue aussi entre les pensées de l'âme qui tendent directement aux objets, et celles où elle se retourne sur elle-même et sur ses propres opérations, par cette manière de penser qu'on appelle réflexion [3].

Cette expression est tirée des corps, lorsque, repoussés par d'autres corps qui s'opposent à leur mouvement, ils retournent, pour ainsi dire, sur eux-mêmes.

Par la réflexion, l'esprit juge des objets, des sensations, enfin de lui-même et de ses propres jugements, qu'il redresse ou qu'il confirme. Ainsi il y a des réflexions qui se font sur les objets et les sensations simplement, et d'autres qui se font sur les actes mêmes de l'intelligence, et celles-là sont les plus sûres et les meilleures [4].

XIII. Les trois opérations de l'esprit.

Mais ce qu'il y a de principal en cette matière, est de bien entendre les trois opérations de l'esprit.

1. Bossuet parle successivement des actes particuliers, des opérations, et des dispositions de l'esprit; son langage n'a pas toute la précision désirable, et il serait difficile de marquer quelle est la différence entre ces trois termes.

2. Cette distinction n'a pas grande importance : car on ne se rappelle jamais les objets, mais seulement les opérations et les affections du moi. Toute mémoire est intellectuelle : se figurer une image, sans savoir qu'on a perçu l'objet, ce n'est plus un souvenir.

3. La réflexion ainsi définie c'est à peu près la conscience, au sens où l'entendent les philosophes; mais Bossuet ajoute plus bas qu'il y a des réflexions qui se font sur les objets; il désigne donc par ce mot toute application volontaire de l'esprit; le langage consacre cette acception; elle est un peu vague pour la science.

4. Apercevoir la vérité, la conserver, et réfléchir sur ses connaissances, voilà tous les actes de l'entendement. Bossuet n'a pas prétendu indiquer les facultés de l'intelligence, mais seulement les formes essentielles de son activité, la dernière étant la plus parfaite.

Dans une proposition [1], c'est autre chose d'entendre les termes dont elle est composée, autre chose de les assembler ou de les disjoindre : par exemple, dans ces deux propositions : *Dieu est éternel; l'homme n'est pas éternel*, c'est autre chose d'entendre ces termes, *Dieu, homme, éternel;* autre chose de les assembler ou de les disjoindre, en disant : *Dieu est éternel,* ou, *l'homme n'est pas éternel.*

Entendre les termes, par exemple, entendre que Dieu veut dire la première cause, qu'homme veut dire animal raisonnable, qu'éternel veut dire ce qui n'a ni commencement ni fin, c'est ce qui s'appelle conception, simple appréhension; et c'est la première opération de l'esprit [2].

Elle ne se fait peut-être jamais toute seule, et c'est ce qui fait dire à quelques-uns qu'elle n'est pas. Mais ils ne prennent pas garde qu'entendre les termes est chose qui précède naturellement les assembler : autrement on ne sait ce qu'on assemble [3].

Assembler ou disjoindre les termes, c'est en assurer un de l'autre, ou en nier un de l'autre, en disant : *Dieu est éternel; l'homme n'est pas éternel.* C'est ce qui s'appelle proposition ou jugement, qui consiste à affirmer ou nier; et c'est la seconde opération de l'esprit [4].

1. Bossuet suppose la proposition toute formée; il n'examine pas quelle en est l'origine, ce qui serait poser le problème psychologique des facultés de l'intelligence. Il parle plutôt en logicien. La division des trois opérations de l'esprit lui a été transmise par les philosophes du moyen âge, et si on l'applique à l'intelligence des termes du langage, elle est exacte.

2. Le résultat de cette opération est l'idée.

3. La question est de savoir si les termes nous sont donnés à l'état d'isolement où le langage nous les présente actuellement. En réalité ils sont toujours assemblés dans des jugements primitifs que nous décomposons pour les exprimer. La théorie de Bossuet et de l'école s'applique bien aux propositions que nous formons par un travail discursif de l'esprit, par le raisonnement. Elle ne rend pas compte des jugements qui sont immédiatement prononcés par l'intelligence en présence des objets. Sans doute entendre les termes précède naturellement les assembler; pour comprendre ces mots : je pense, il faut que j'entende et moi et ma pensée; mais je n'ai jamais connu l'une de ces deux choses sans l'autre, et l'affirmation primitive que je décompose pour les séparer, les réunissait dans une seule et même intuition. La « simple appréhension » n'est donc pas un fait primitif de l'entendement; l'idée ne précède pas le jugement, elle est donnée dans un jugement. Mais une fois acquise, elle peut être isolée des autres éléments qui l'accompagnaient et servir à former de nouveaux jugements, et dans ce sens on peut dire qu'elle les précède. Ce langage est donc vrai ou faux suivant qu'on parle des jugements primitifs, ou des jugements dérivés, de l'intuition directe, ou du raisonnement.

4. La proposition n'est pas proprement le jugement; elle en est l'expression. Ses termes ne sont pas non plus

A cette opération appartient encore de suspendre son jugement quand la chose ne paraît pas claire ; et c'est ce qui s'appelle douter[1].

Que si nous nous servons d'une chose claire pour en rechercher une obscure, cela s'appelle raisonner ; et c'est la troisième opération de l'esprit.

Raisonner, c'est prouver une chose par une autre. Par exemple, prouver une proposition d'Euclide par une autre ; prouver que Dieu hait le péché, parce qu'il est saint ; ou qu'il ne change jamais ses résolutions, parce qu'il est éternel et immuable dans tout ce qu'il est.

Toutes les fois que nous trouvons dans le discours ces particules, *parce que*, *car*, *puisque*, *donc*, et les autres qu'on nomme causales, c'est la marque indubitable du raisonnement.

Mais sa construction naturelle[2], et celle qui découvre toute sa force, est d'arranger trois propositions, dont la dernière suive des deux autres. Par exemple, pour réduire en forme les deux raisonnements que nous venons de proposer sur Dieu, il faut dire ainsi :

Ce qui est saint hait le péché ;
Dieu est saint,
Donc Dieu hait le péché.
Ce qui est éternel et immuable dans tout ce qu'il est ne change jamais ses résolutions ;
Dieu est éternel et immuable dans tout ce qu'il est,
Donc Dieu ne change jamais ses résolutions.

Nous entendons naturellement que si les deux premières propositions, qu'on appelle majeure et mineure, sont bien

les idées, pas plus que le langage n'est la pensée. Le jugement n'est pas la seconde opération de l'esprit : il est la forme nécessaire de tout acte intellectuel ; connaître c'est affirmer.

1. Si le doute est une suspension du jugement, on ne peut dire qu'il appartienne à cette opération ; ni qu'il soit une façon de juger. Il y a des affirmations auxquelles nous adhérons sans réserve, il y en a d'autres qui nous paraissent probables, d'autres enfin où nous ne voyons aucune raison d'affirmer ou de nier et qui sont simplement conçues comme possibles. Bossuet explique plus bas (§ XIV) pourquoi le doute tient beaucoup du jugement.

2. Ce n'est peut être pas sa construction naturelle : le syllogisme est une énonciation artificielle, et Bossuet fait remarquer plus bas que nous ne nous y astreignons pas ordinairement.

prouvées, la troisième, qu'on appelle conclusion ou conséquence, est indubitable.

Nous ne nous astreignons guère à construire le raisonnement de cette sorte, parce que cela rendrait le discours trop long, et que d'ailleurs un raisonnement s'entend très-bien sans cela. Car on dit, par exemple, en très-peu de mots : *Dieu, qui est bon, doit être bienfaisant envers les hommes;* et on entend facilement que, parce qu'il est bon de sa nature, on doit croire qu'il est bienfaisant envers la nôtre.

Un raisonnement est, ou seulement probable, vraisemblable et conjectural, ou certain et démonstratif. Le premier genre de raisonnement se fait en matière douteuse ou particulière et contingente; le second se fait en matière certaine, universelle et nécessaire[1]. Par exemple, j'entreprends de prouver que César est un ennemi de sa patrie, qui a toujours eu le dessein d'en opprimer la liberté, comme il a fait à la fin, et que Brutus, qui l'a tué, n'a jamais eu d'autre dessein que celui de rétablir la forme légitime de la république; c'est raisonner en matière douteuse, particulière et contingente, et tous les raisonnements que je fais sont du genre conjectural. Et, au contraire, quand je prouve que tous les angles au sommet et les angles alternes sont égaux, et que les trois angles de tout triangle sont égaux à deux droits, c'est raisonner en matière certaine, universelle et nécessaire. Le raisonnement que je fais est démonstratif, et s'appelle démonstration.

Le fruit de la démonstration est la science[2]. Tout ce

1. Les mots *contingent* et *nécessaire* n'ont pas dans la langue de Bossuet tout à fait le sens qu'ils ont reçu depuis. « On appelle matières nécessaires, dit-il, celles qui ont des causes certaines ou qui peuvent être réduites à des observations constantes, tel qu'est par exemple l'ordre des saisons et le cours des astres. On appelle matières contingentes celles qui, au contraire, ne peuvent être réduites à un principe fixe et certain, telles que sont par exemple la maladie ou la santé, les conseils et les affaires humaines. Aussi est-il nécessaire que nous mourions tous ; mais quand et comment c'est matière incertaine et contingente. » (*Logique* I, 3, 16.) Aristote avait fixé le sens de ces termes : le nécessaire est ce qui arrive toujours, et le contingent ce qui arrive quelquefois. L'un et l'autre sont des modes de nos jugements.

2. « J'appelle démonstration le syllogisme qui produit la science, » dit Aristote. Bossuet suit de près dans tout ce paragraphe l'auteur de l'*Organon*. Cette définition, si on l'entend à la rigueur, exclurait de la science tout un ordre de connaissances auxquelles on ne refuse pas ce nom.

qui est démontré ne peut pas être autrement qu'il est démontré. Ainsi toute vérité démontrée est nécessaire, éternelle et immuable. Car, en quelque point de l'éternité qu'on suppose un entendement humain, il sera capable de l'entendre, et comme cet entendement ne la fait pas, mais la suppose, il s'ensuit qu'elle est éternelle, et par là indépendante de tout entendement créé [1].

Il faut soigneusement remarquer qu'il y a des propositions qui s'entendent par elles-mêmes, et dont il ne faut point demander de preuve; par exemple, dans les mathématiques : *Le tout est plus grand que sa partie. Deux lignes parallèles ne se rencontrent jamais, à quelque étendue qu'on les prolonge. De tout point donné on peut tirer une ligne à un autre point.* Et dans la morale : *Il faut suivre la raison. L'ordre vaut mieux que la confusion :* et autres de cette nature.

De telles propositions sont claires par elles-mêmes, parce que quiconque les considère, et en a entendu les termes, ne peut leur refuser sa croyance.

Ainsi nous n'en cherchons point de preuves ; mais nous les faisons servir de preuve aux autres qui sont plus obscures. Par exemple, de ce que l'ordre est meilleur que la confusion, je conclus qu'il n'y a rien de meilleur à l'homme que d'être gouverné selon les lois, et qu'il n'y a rien de pire que l'anarchie, c'est-à-dire de vivre sans gouvernement et sans lois.

Ces propositions, claires et intelligibles par elles-mêmes, et dont on se sert pour démontrer la vérité des autres, s'appellent axiomes, ou premiers principes. Elles sont d'éternelle vérité, parce qu'ainsi qu'il a été dit, toute vérité certaine en matière universelle est éternelle; et si les vérités démontrées le sont, à plus forte raison celles qui servent de fondement à la démonstration.

Voilà ce qui s'appelle les trois opérations de l'esprit. La première ne juge de rien, et ne discerne pas tant le vrai d'avec le faux, qu'elle prépare la voie au discernement, en

1. Voilà l'esquisse d'une preuve de l'existence de Dieu, qui sera développée au chapitre IV

démêlant les idées. La seconde commence à juger; car elle reçoit comme vrai ou faux ce qui est évidemment tel, et n'a pas besoin de discussion [1]. Quand elle ne voit pas clair, elle doute, et laisse la chose à examiner au raisonnement, où se fait le discernement parfait du vrai et du faux.

XIV. Diverses dispositions de l'entendement.

Mais on peut douter en deux manières. Car on doute premièrement d'une chose, avant que de l'avoir examinée; et on doute quelquefois encore plus, après l'avoir examinée. Le premier doute peut être appelé un simple doute; le second peut être appelé un doute raisonné, qui tient beaucoup du jugement, parce que, tout considéré, on prononce avec connaissance de cause que la chose est douteuse.

Quand par le raisonnement on entend certainement quelque chose, qu'on en comprend les raisons, et qu'on a acquis la facilité de s'en ressouvenir, c'est ce qui s'appelle science. Le contraire s'appelle ignorance [2].

Il y a de la différence entre ignorance et erreur. Errer, c'est croire ce qui n'est pas; ignorer, c'est simplement ne le savoir point [3].

Parmi les choses qu'on ne sait point, il y en a qu'on croit [4] sur le témoignage d'autrui; c'est ce qui s'appelle foi. Il y en a sur lesquelles on suspend son jugement, et avant et après l'examen; c'est ce qui s'appelle doute [5]. Et

1. Le jugement ne serait donc alors que l'affirmation des axiomes ou des premiers principes. Bossuet dit ailleurs : « Où l'assemblage des termes est manifeste par soi-même, ou il ne l'est pas. S'il l'est, nous avons vu que sur la simple proposition bien entendue, l'esprit ne peut refuser son consentement; et au contraire, s'il ne l'est pas, il faut appeler en confirmation de la vérité d'autres propositions connues, c'est-à-dire qu'il faut raisonner. » (*Logique* I, 4.)

2. La science est ici considérée comme un état de l'âme. L'ignorance qui y est opposée n'est pas absolue; c'est une connaissance dépourvue des caractères qu'on vient de décrire.

3. La différence est vraie ; mais l'ignorance n'en est pas moins une cause d'erreur; c'est parce qu'on ne sait pas ce qui est que l'on croit ce qui n'est pas. Voir ci-après, § 16.

4. Cette distinction entre le savoir et la croyance appartient à saint Augustin : « Quod scimus debemus rationi; quod credimus, auctoritati. »

5. Ainsi il y a trois situations pour l'esprit : la science, l'opinion, le doute, suivant que la connaissance est certaine, probable ou tout à fait douteuse.

quand dans le doute on penche d'un côté plutôt que d'un autre, sans pourtant rien déterminer absolument, cela s'appelle opinion.

Lorsqu'on croit quelque chose sur le témoignage d'autrui, où c'est Dieu qu'on en croit, et alors c'est la foi divine; ou c'est l'homme, et alors c'est la foi humaine.

La foi divine n'est sujette à aucune erreur, parce qu'elle s'appuie sur le témoignage de Dieu, qui ne peut tromper ni être trompé.

La foi humaine, en certains cas, peut aussi être indubitable, quand ce que les hommes rapportent passe pour constant dans tout le genre humain, sans que personne le contredise [1] : par exemple, qu'il y a une ville nommée Alep, et un fleuve nommé Euphrate, et une montagne nommée Caucase, et ainsi du reste; ou quand nous sommes très-assurés que ceux qui nous rapportent quelque chose qu'ils ont vu n'ont aucune raison de nous tromper [2]; tels que sont, par exemple, les apôtres, qui, dans les maux que leur attirait le témoignage qu'ils rendaient à Jésus-Christ ressuscité, ne pouvaient être portés à le rendre constamment jusqu'à la mort que par l'amour de la vérité.

Hors de là, ce qui n'est certifié que par les hommes peut être cru comme plus vraisemblable, mais non pas comme certain.

Il en est de même toutes les fois que nous croyons quelque chose par des raisons seulement probables, et non tout à fait convaincantes. Car alors nous n'avons pas la science, mais seulement une opinion, qui, encore qu'elle penche d'un certain côté, ainsi qu'il a été dit, n'ose pas s'y appuyer tout à fait, et n'est jamais sans quelque crainte.

Ainsi, nous avons entendu ce que c'est que science, ignorance, erreur, foi divine et humaine, opinion et doute.

1. Le consentement universel est-il un signe d'infaillibilité pour le témoignage? C'est tout au moins une grande présomption.

2. Et qu'ils n'ont pu être trompés eux-mêmes. Le désintéressement des témoins n'est pas une raison décisive pour accepter leurs dépositions : on est sûr alors qu'ils ne mentent pas; pour se convaincre qu'ils ne se trompent pas, il faut s'assurer qu'ils ont pu connaître les faits qu'ils attestent.

XV. Les sciences et les arts.

Toutes les sciences sont comprises dans la philosophie [1]. Ce mot signifie l'amour de la sagesse, à laquelle l'homme parvient en cultivant son esprit par les sciences.

Parmi les sciences, les unes s'attachent à la seule contemplation de la vérité, et pour cela sont appelées spéculatives; les autres tendent à l'action, et sont appelées pratiques [2].

Les sciences spéculatives sont la métaphysique, qui traite des choses les plus immatérielles, comme de l'être en général, et en particulier de Dieu et des êtres intellectuels faits à son image [3]; la physique, qui étudie la nature; la géométrie, qui démontre l'essence et les propriétés des grandeurs, comme l'arithmétique celle des nombres; l'astronomie, qui apprend le cours des astres, et par là le système universel du monde, c'est-à-dire la disposition de ses principales parties, chose qui peut être aussi rapportée à la physique [4].

Les sciences pratiques sont la logique et la morale, dont l'une nous enseigne à bien raisonner, et l'autre à bien vouloir [5].

Des sciences sont nés les arts [6], qui ont apporté tant d'ornement et tant d'utilité à la vie humaine.

Les arts diffèrent d'avec les sciences, en ce que, premiè-

1. Les savants d'aujourd'hui ne souscriraient pas à cette proposition, ils auraient plutôt à cœur de mettre la philosophie hors des sciences. Du reste, cette manière de parler, familière aux écrivains anciens, n'implique pas la confusion de toutes les sciences en une seule, elle indique plutôt que toutes concourent à un seul but, et que la vérité n'a de prix que parce qu'elle donne la sagesse.

2. Aristote divisait les sciences en trois ordres suivant qu'elles sont théoriques, poétiques ou pratiques. Bossuet confond les deux dernières catégories.

3. La psychologie est alors une branche de la métaphysique, qui devient la science de l'invisible. Cette confusion était ordinaire dans l'école : on distinguait la métaphysique générale qui traite de l'être, et la métaphysique spéciale qui traite des esprits.

4. Cette courte énumération donne une idée bien inexacte du nombre des sciences et de leurs rapports.

5. Elles nous enseignent plutôt comment on peut bien raisonner et bien vouloir. La définition qu'on en donne semblerait convenir à des arts, si Bossuet n'avait fait observer un peu plus bas que les arts nous font produire quelqu'ouvrage sensible. Dans cette courte esquisse il est bien loin d'égaler en profondeur Aristote qu'il paraît connaître de seconde main.

6. Logiquement cela devrait être; mais en fait les arts ont souvent précédé les sciences et même leur ont donné l'occasion de se produire; les sciences à leur tour leur ont rendu de grands services, surtout à ceux que Bossuet appelle serviles.

rement, ils nous font produire quelque ouvrage sensible [1]; au lieu que les sciences exercent seulement ou règlent les opérations intellectuelles : et secondement, que les arts travaillent en matière contingente [2]. La rhétorique s'accommode aux passions et aux affaires présentes : la grammaire, au génie des langues et à leur usage variable [3] : l'architecture, aux diverses situations; mais les sciences s'occupent d'un objet éternel et invariable, ainsi qu'il a été dit.

Quelques-uns mettent la logique et la morale parmi les arts, parce qu'elles tendent à l'action. Mais leur action est purement intellectuelle; et il semble que ce doit être quelque chose de plus qu'un art, qui nous apprenne par où le raisonnement et la volonté est droite [4]; chose immuable, et supérieure à tous les changements de la nature et de l'usage.

Il est pourtant vrai qu'à prendre le mot d'art pour industrie et pour méthode, on peut dire qu'il y a beaucoup d'art dans les moyens qu'emploient la logique et la morale, à nous faire bien raisonner et bien vivre; joint aussi que, dans l'application, il peut y avoir certains préceptes qui changent selon les personnes.

Les principaux arts sont : la grammaire, qui fait parler correctement; la rhétorique qui fait parler éloquemment; la poétique, qui fait parler divinement, et comme si on était inspiré; la musique, qui, par la juste proportion des tons, donne à la voix une force secrète pour délecter et pour émouvoir; la médecine et ses dépendances, qui tiennent le corps humain en bon état; l'arithmétique pratique, qui apprend à calculer sûrement et facilement; l'architecture, qui donne la commodité et la beauté aux édifices publics

1. Ces ouvrages sont-ils nécessairement sensibles ? s'il y a des préceptes pour bien raisonner, ou pour développer la mémoire, n'y aura-t-il pas un art logique, un art mnémotechnique ? Toute la différence entre ces deux termes, science et art, est résumée par ces deux autres : savoir et faire.

2. Voir plus haut § XIII, p. 50, note 1.

3. La grammaire entendue comme l'étude des lois universelles du langage est une science ; mais on la comprend ici comme le recueil des règles qui assurent la correction du style.

4. La logique et la morale ont pour objet des lois ; ce sont des sciences pures; mais on en peut tirer des préceptes pour bien penser et pour bien vivre. Il y a un art logique et un art moral qui dépendent de l'une et de l'autre.

et particuliers, qui orne les villes et les fortifie, qui bâtit des palais aux rois et des temples à Dieu; la mécanique, qui fait jouer les ressorts et transporter aisément les corps pesants, comme les pierres pour élever les édifices, et les eaux pour le plaisir ou pour la commodité de la vie; la sculpture et la peinture, qui, en imitant le naturel, reconnaissent qu'ils demeurent beaucoup au-dessous; et autres semblables [1].

Ces arts sont appelés libéraux, parce qu'ils sont dignes d'un homme libre, à la différence des arts qui ont quelque chose de servile [2], que notre langue appelle métiers, et arts mécaniques, quoique le nom de mécanique ait une plus noble signification, lorsqu'il exprime ce bel art qui apprend l'usage des ressorts et la construction des machines. Mais les métiers serviles usent seulement de machines, sans en connaître la force et la construction.

Les arts règlent les métiers; l'architecture commande aux maçons, aux menuisiers et aux autres : l'art de manier les chevaux dirige ceux qui font les mors, les fers, les brides, et les autres choses semblables.

Les arts libéraux et mécaniques sont distingués, en ce que les premiers travaillent de l'esprit plutôt que de la main; et les autres, dont le succès dépend de la routine et de l'usage plutôt que de la science, travaillent plus de la main que de l'esprit [3].

La peinture, qui travaille de la main plus que les autres arts libéraux, s'est acquis rang parmi eux, à cause que le dessin, qui est l'âme de la peinture, est un des plus excellents ouvrages de l'esprit; et que d'ailleurs le peintre, qui imite tout, doit savoir de tout. J'en dis autant de la sculpture, qui a sur la peinture l'avantage du relief, comme la peinture a sur elle celui des couleurs [4].

1. Les différents arts qu'on vient d'énumérer sont décrits sommairement et surtout rangés au hasard; mais Bossuet ne veut que donner quelques exemples.

2. Ce mot réveille une idée fâcheuse que l'habitude avait sans doute dissimulée, mais qui nous choquerait aujourd'hui.

3. Toutes ces distinctions ont vieilli; la plupart des arts et des métiers dépendent aujourd'hui de la science, plutôt que de la routine.

4. La peinture et la sculpture comme les autres beaux arts, ont pour objet l'expression de la beauté; les métiers sont subordonnés à l'idée de l'utile, ils n'en sont pas moins parmi les « plus excellents ouvrages de l'esprit. »

Les sciences et les arts font voir combien l'homme est ingénieux et inventif. En pénétrant par les sciences les œuvres de Dieu, et en les ornant par les arts, il se montre vraiment fait à son image, et capable d'entrer, quoique faiblement, dans ses desseins.

Il n'y a donc rien que l'homme doive plus cultiver que son entendement, qui le rend semblable à son auteur. Il le cultive en le remplissant de bonnes maximes, de jugements droits, et de connaissances utiles.

XVI. Ce que c'est que bien juger; quels en sont les moyens, et quels les empêchements.

La vraie perfection de l'entendement est de bien juger.

Juger, c'est prononcer au dedans de soi sur le vrai et sur le faux; et bien juger, c'est y prononcer avec raison et connaissance.

C'est une partie de bien juger que de douter quand il faut. Celui qui juge certain ce qui est certain, et douteux ce qui est douteux, est un bon juge [1].

Par le bon jugement, on se peut exempter de toute erreur; car on évite l'erreur non-seulement en embrassant la vérité quand elle est claire, mais encore en se retenant quand elle ne l'est pas.

Ainsi la vraie règle de bien juger, est de ne juger que quand on voit clair; et le moyen de le faire, est de juger après une grande considération [2].

Considérer une chose, c'est arrêter son esprit à la regarder en elle-même, en peser toutes les raisons, toutes les difficultés et tous les inconvénients [3].

C'est ce qui s'appelle attention. C'est elle qui rend les hommes graves, sérieux, prudents, capables des grandes affaires et des hautes spéculations.

Être attentif à un objet, c'est l'envisager de tous côtés;

1. Le scepticisme n'est donc pas un moyen assuré de se préserver de l'erreur, puisqu'il risque de juger douteux ce qui est certain.

2. On reconnaît les maximes du cartésianisme, que Bossuet n'admet pas du reste sans réserves.

3. Il y a ici quelque embarras dans les termes dont les uns s'appliquent à la réflexion spéculative, et les autres aux délibérations sur les affaires de la vie.

et celui qui ne le regarde que du côté qui le flatte, quelque long que soit le temps qu'il emploie à le considérer, n'est pas vraiment attentif.

C'est autre chose d'être attaché à un objet, autre chose d'y être attentif. Y être attaché, c'est vouloir, à quelque prix que ce soit, lui donner ses pensées et ses désirs ; ce qui fait qu'on ne le regarde que du côté agréable : mais y être attentif, c'est vouloir le considérer pour en bien juger, et pour cela connaître le pour et le contre.

Il y a une sorte d'attention après que la vérité est connue ; et c'est plutôt une attention d'amour et de complaisance, que d'examen et de recherche.

La cause de mal juger est l'inconsidération, qu'on appelle autrement précipitation [1].

Précipiter son jugement, c'est croire ou juger avant que d'avoir connu.

Cela nous arrive, ou par orgueil, ou par impatience, ou par prévention, qu'on appelle autrement préoccupation.

Par orgueil, parce que l'orgueil nous fait présumer que nous connaissons aisément les choses les plus difficiles, et presque sans examen. Ainsi nous jugeons trop vite, et nous nous attachons à notre sens, sans vouloir jamais revenir, de peur d'être forcés à reconnaître que nous nous sommes trompés.

Par impatience, lorsqu'étant las de considérer, nous jugeons avant que d'avoir tout vu.

Par prévention en deux manières, ou par le dehors, ou par le dedans.

Par le dehors, quand nous croyons trop facilement sur le rapport d'autrui, sans songer qu'il peut nous tromper, ou être trompé lui-même.

Par le dedans, quand nous nous trouvons portés, sans raison, à croire une chose plutôt qu'une autre.

Le plus grand déréglement de l'esprit, c'est de croire

1. Bossuet avait employé pour désigner ce défaut et le signaler à son élève, qui n'en était pas exempt, le mot d'*incogitantia* qu'on lit en tête d'un court traité adressé au dauphin. En réduisant à une seule les causes de nos erreurs, il est conséquent avec lui-même puisqu'il reconnait un seul moyen de bien juger, « la considération » ; il reste à expliquer d'où vient la précipitation.

les choses parce qu'on veut qu'elles soient, et non parce qu'on a vu qu'elles sont en effet.

C'est la faute où nos passions nous font tomber. Nous sommes portés à croire ce que nous désirons et ce que nous espérons, soit qu'il soit vrai, soit qu'il ne le soit pas.

Quand nous craignons quelque chose, souvent nous ne voulons pas croire qu'elle nous arrive; et souvent aussi, par faiblesse, nous croyons trop facilement qu'elle arrivera.

Celui qui est en colère en croit toujours les causes justes, sans même vouloir les examiner; et par là il est hors d'état de porter un jugement droit.

Cette séduction des passions s'étend bien loin dans la vie, tant à cause que les objets qui se présentent sans cesse nous en causent toujours quelques-unes, qu'à cause que notre humeur même nous attache naturellement à de certaines passions particulières, que nous trouverions partout dans notre conduite, si nous savions nous observer.

Et comme nous voulons toujours plier la raison à nos désirs, nous appelons raison ce qui est conforme à notre humeur naturelle, c'est-à-dire à une passion secrète qui se fait d'autant moins sentir, qu'elle fait comme le fond de notre nature.

C'est pour cela que nous avons dit que le plus grand mal des passions, c'est qu'elles nous empêchent de bien raisonner, et par conséquent de bien juger, parce que le bon jugement est l'effet du bon raisonnement.

Nous voyons aussi clairement, par les choses qui ont été dites, que la paresse, qui craint la peine de considérer, est le plus grand obstacle à bien juger.

Ce défaut se rapporte à l'impatience. Car la paresse, toujours impatiente quand il faut penser tant soit peu, fait qu'on aime mieux croire que d'examiner, parce que le premier est bientôt fait, et que le second demande une recherche plus longue et plus pénible.

Les conseils semblent toujours trop longs au paresseux; c'est pourquoi il abandonne tout, et s'accoutume à croire quelqu'un qui le mène comme un enfant et comme un aveugle, pour ne pas dire comme une bête.

Par toutes les causes que nous avons dites, notre esprit est tellement séduit, qu'il croit savoir ce qu'il ne sait pas, et bien juger des choses dans lesquelles il se trompe : non qu'il ne distingue très-bien entre savoir et ignorer, ou se tromper, car il sait que l'un n'est pas l'autre, et au contraire qu'il n'y a rien de plus opposé : mais c'est que, faute de considérer, il veut croire qu'il sait ce qu'il ne sait pas.

Et notre ignorance va si loin, que souvent même nous ignorons nos propres dispositions. Un homme ne veut point croire qu'il soit orgueilleux, ni lâche, ni paresseux, ni emporté : il veut croire qu'il a raison ; et quoique sa conscience lui reproche souvent ses fautes, il aime mieux étourdir lui-même le sentiment qu'il en a, que d'avoir le chagrin de les connaître.

Le vice qui nous empêche de connaître nos défauts, s'appelle amour-propre ; et c'est celui qui donne tant de crédit aux flatteurs.

On ne peut surmonter tant de difficultés, qui nous empêchent de bien juger, c'est-à-dire de reconnaître la vérité, que par un amour extrême qu'on aura pour elle, et un grand désir de l'entendre [1].

De tout cela il paraît que mal juger vient très-souvent d'un vice de volonté [2].

L'entendement, de soi, est fait pour entendre ; et toutes les fois qu'il entend, il juge bien. Car s'il juge mal, il n'a pas assez entendu ; et n'entendre pas assez, c'est-à-dire n'entendre pas tout dans une matière dont il faut juger, à vrai dire, c'est ne rien entendre, parce que le jugement se fait sur le tout [3].

1. Cette esquisse rapide et vigoureuse des causes morales de nos erreurs, peut se comparer avec utilité à celle que Nicole en a faite au chapitre xx de la troisième partie de la *Logique de Port-Royal*. Comparer aussi Malebranche, *Recherche de la vérité*, Livre V.

2. Descartes estime que l'erreur provient de la disproportion qui existe entre les deux facultés qui selon lui concourent à la connaissance, entre une intelligence bornée, et une volonté infinie. La volonté prononçant l'affirmation, avant que l'intelligence soit suffisamment éclairée, c'est elle en définitive qui produit l'erreur. Bossuet est plus réservé ; il croit que l'erreur vient très-souvent et non toujours de la volonté ; et il semble borner la fonction de cette faculté dans la connaissance à nous préserver des passions, et à prolonger l'examen ou la considération.

3. L'erreur est donc un manque de

Ainsi tout ce qu'on entend est vrai. Quand on se trompe, c'est qu'on n'entend pas; et le faux, qui n'est rien de soi, n'est ni entendu ni intelligible.

Le vrai, c'est ce qui est. Le faux, c'est ce qui n'est pas [1].

On peut bien ne pas entendre ce qui est; mais jamais on ne peut entendre ce qui n'est pas.

On croit quelquefois l'entendre, et c'est ce qui fait l'erreur; mais en effet, on ne l'entend pas, puisqu'il n'est pas.

Et ce qui fait qu'on croit entendre ce que l'on n'entend pas, c'est que par les raisons, ou plutôt par les faiblesses que nous avons dites, on ne veut pas considérer. On veut juger cependant, et on juge précipitamment; et enfin on veut croire qu'on a entendu, et on s'impose à soi-même.

Nul homme ne veut se tromper; et nul homme aussi ne se tromperait, s'il ne voulait des choses qui font qu'il se trompe, parce qu'il en veut qui l'empêchent de considérer et de chercher la vérité sérieusement.

De cette sorte, celui qui se trompe, premièrement, n'entend pas son objet, et, secondement, ne s'entend pas lui-même; parce qu'il ne veut considérer ni son objet, ni lui-même, ni sa précipitation, ni l'orgueil, ni l'impatience, ni la paresse, ni les passions et les préventions qui la causent.

Et il demeure pour certain que l'entendement purgé de ces vices, et vraiment attentif à son objet, ne se trompera jamais; parce qu'alors, ou il verra clair et ce qu'il verra sera certain, ou il ne verra pas clair et il tiendra pour certain qu'il doit douter jusqu'à ce que la lumière paraisse.

XVII. Perfection de l'intelligence au-dessus des sens.

Par les choses qui ont été dites, il se voit de combien l'entendement est élevé au-dessus du sens.

connaissance, une connaissance incomplète. Ce n'est rien de positif, c'est une sorte de néant intellectuel.

1. Ces définitions sont empruntées à saint Augustin. On peut les accepter en les rapprochant des explications qui les précèdent et les suivent; elles sont dans l'esprit du platonisme, et mettent en tout son jour l'harmonie de l'être et de l'intelligence : tout ce qui est est intelligible et ce qui n'a pas raison d'être est un pur néant.

Premièrement, le sens est forcé à se tromper à la manière qu'il le peut être. La vue ne peut pas voir un bâton, quelque droit qu'il soit, à travers de l'eau, qu'elle ne le voie tortu ou plutôt brisé; et elle a beau s'attacher à cet objet, jamais par elle-même elle ne découvrira son illusion. L'entendement, au contraire, n'est jamais forcé à errer; jamais il n'erre que faute d'attention; et s'il juge mal en suivant trop vite le sens, ou les passions qui en naissent, il redressera son jugement, pourvu qu'une droite volonté le rende attentif à son objet et à lui-même [1].

Secondement, le sens est blessé et affaibli par les objets les plus sensibles : le bruit, à force de devenir grand, étourdit et assourdit les oreilles : l'aigre et le doux extrêmes offensent le goût, que le seul mélange de l'un et de l'autre satisfait : les odeurs ont besoin aussi d'une certaine médiocrité pour être agréables; et les meilleures, portées à l'excès, choquent autant ou plus que les mauvaises. Plus le chaud et le froid sont sensibles, plus ils incommodent nos sens; tout ce qui nous touche trop violemment, nous blesse : les yeux trop fixement arrêtés sur le soleil, c'est-à-dire sur le plus visible de tous les objets, et par qui les autres se voient, y souffrent beaucoup, et à la fin s'y aveugleraient. Au contraire, plus un objet est clair et intelligible, plus il est certain, plus il est connu comme vrai, plus il contente l'entendement, et plus il le fortifie. La recherche en peut être laborieuse, mais la contemplation en est toujours douce. C'est ce qui a fait dire à Aristote [2], que

1. Voir plus haut, § VII, p. 33, note 1. Bossuet semble contredire ici le langage qu'il a tenu en cet autre passage. Il dit plus loin qu'il emprunte à Aristote cette première différence; il nous serait impossible de dire en quel endroit Aristote a exprimé cette distinction. On lit au livre III, 3, 3, du traité de l'âme : « que la sensation et la réflexion ne soient pas la même chose, c'est de toute évidence; l'une est le partage de tous les êtres animés, l'autre est réservée à quelques-uns. La pensée n'est pas non plus la même chose que la sensation, puisqu'elle peut être vraie ou fausse : dans un cas elle est la sagesse, la science, l'opinion droite; dans l'autre elle est le contraire de tout cela. Or tout cela ne se confond pas avec la sensation; car la sensation des choses particulières est toujours vraie, et est attribuée à tous les animaux; au contraire la pensée peut être fausse, et n'appartient à aucun être qui n'ait en même temps le langage. » L'auteur du traité de l'âme, distingue donc en ce passage et en beaucoup d'autres : τὸ νοεῖν et τὸ αἰσθάνεσθαι; mais il semble indiquer que l'intelligence peut se tromper et que le sens ne le peut pas. En cela il est plus exact que Bossuet.

2. « Les sens, dit Aristote, ne peuvent plus s'exercer après qu'ils ont reçu l'impression d'un objet trop fortement sen-

le sensible le plus fort offense le sens, mais que le parfait intelligible récrée l'entendement et le fortifie [1] : d'où ce philosophe conclut que l'entendement, de soi, n'est point attaché à un organe corporel, et qu'il est, par sa nature, séparable du corps, ce que nous considérerons dans la suite.

Troisièmement, le sens n'est jamais touché que de ce qui passe, c'est-à-dire de ce qui se fait et se défait journellement : et ces choses mêmes qui passent, dans le peu de temps qu'elles demeurent, il ne les sent pas toujours de même. La même chose qui chatouille aujourd'hui mon goût, ou ne lui plaît pas toujours, ou lui plaît moins. Les objets de la vue lui paraissent autres au grand jour, au jour médiocre, dans l'obscurité, de loin ou de près, d'un certain point ou d'un autre [2]. Au contraire, ce qui a été une fois entendu et démontré, paraît toujours le même à l'entendement. S'il nous arrive de varier sur cela, c'est que les sens et les passions s'en mêlent ; mais l'objet de l'entendement, ainsi qu'il a été dit, est immuable et éternel : ce qui lui montre qu'au-dessus de lui il y a une vérité éternellement subsistante, comme nous avons déjà dit, et que nous le verrons ailleurs plus clairement [3].

Ces trois grandes perfections de l'intelligence nous feront voir, en leur temps, qu'Aristote a parlé divinement [4], quand

sible : par exemple, on est insensible au bruit après avoir entendu un bruit trop violent ; on ne peut plus voir ni flairer après avoir perçu des couleurs vives et des odeurs fortes. Au contraire, l'intelligence après qu'elle a pensé quelque chose fortement intelligible, ne saisit pas moins bien, mais plutôt mieux, celles qui le sont à un moindre degré. C'est que la faculté de sentir ne peut s'exercer sans le corps, et que la pensée en est séparable. » (*De l'âme*, livre III, 5, 7.) Si nous traduisons bien ce passage, Bossuet n'en reproduit pas très-exactement la signification.

1. Pascal porte le même jugement sur les sens : « ils n'aperçoivent rien d'extrême ; trop de bruit nous assourdit, trop de lumière éblouit, trop de distance et trop de proximité empêche la vue, etc. » Mais il n'estime pas davantage l'intelligence : « trop de vérité, continue-t-il, nous étonne ; j'en sais qui ne peuvent comprendre que qui de zéro ôte quatre reste zéro. Les premiers principes ont trop d'évidence pour nous. » (*Pensées*, article I.) Ces deux grands esprits sont donc sur ce point en complet désaccord.

2. Les philosophes anciens, et surtout Platon dans le *Philèbe*, ont insisté sur l'inconstance et la mobilité des sensations qui ne peuvent servir à fonder aucune science.

3. « Cette troisième différence a été indiquée par Aristote en plusieurs passages : « puisque les démonstrations sont universelles et qu'on ne peut sentir l'universel, il est évident qu'on ne peut non plus acquérir la science par la sensation, etc., etc. » (*Derniers analytiques* I, 31, 2.) Platon l'a marquée avec plus de profondeur.

4. La doctrine d'Aristote sur l'intelligence séparée n'est pas aussi claire que

il a dit de l'entendement et de sa séparation d'avec les organes ce que nous venons de rapporter [1].

Quand nous avons entendu les choses, nous sommes en état de vouloir et de choisir. Car on ne veut jamais, qu'on ne connaisse auparavant.

XVIII. La volonté et ses actes.

Vouloir est une action par laquelle nous poursuivons le bien et fuyons le mal, et choisissons les moyens pour parvenir à l'un et éviter l'autre [2].

Par exemple, nous désirons la santé, et fuyons la maladie [3]; et pour cela nous choisissons les remèdes propres, et nous nous faisons saigner, ou nous nous abstenons des choses nuisibles, quelque agréables qu'elles soient; et ainsi du reste. Nous voulons être sages, et nous choisissons pour cela ou de lire, ou de converser, ou d'étudier, ou de méditer en nous-mêmes, ou enfin quelques autres choses utiles pour cette fin.

Ce qui est désiré pour l'amour de soi-même, et à cause de sa propre bonté, s'appelle fin; par exemple, la santé de l'âme et du corps : et ce qui sert pour y arriver, s'appelle moyen; par exemple, se faire instruire, et prendre une médecine.

Nous sommes déterminés par notre nature à vouloir le bien en général; mais nous avons la liberté de notre choix à l'égard de tous les biens particuliers [4]. Par exemple, tous les hommes veulent être heureux, et c'est le bien général que la nature demande. Mais les uns mettent leur bonheur dans une chose, les autres dans une autre; les uns dans la retraite, les autres dans la vie commune; les uns dans les plaisirs et dans les richesses, les autres dans la vertu.

Bossuet semble le croire, et ne s'accorde peut-être pas parfaitement avec ses croyances.

1. Comparer plus haut § VII. Bossuet y a traité le même sujet et marqué « la différence de l'entendement et des sens. »

2. C'est la définition de saint Thomas; elle suppose que nous avons un mouvement naturel vers le bien, et la liberté de choisir les moyens pour l'atteindre. C'est à ce choix qu'Aristote borne aussi la résolution volontaire.

3. Le désir se substitue ici à la volonté; c'est une confusion ordinaire dans l'école. D'ailleurs on ne peut pas vouloir la santé, mais on peut vouloir agir pour la conserver ou la recouvrer.

4. Cette doctrine est exactement celle de Malebranche; en fait, on ne peut vouloir son mal : personne, dit Platon, n'est méchant de son plein gré.

C'est à l'égard de ces biens particuliers que nous avons la liberté de choisir ; et c'est ce qui s'appelle le franc arbitre, ou le libre arbitre.

Avoir son franc arbitre, c'est pouvoir choisir une certaine chose plutôt qu'une autre [1] ; exercer son franc arbitre, c'est la choisir en effet.

Ainsi le libre arbitre est la puissance que nous avons de faire ou de ne pas faire quelque chose [2]. Par exemple, je puis parler ou ne parler pas, remuer ma main ou ne la remuer pas, la remuer d'un côté plutôt que d'un autre [3].

C'est par là que j'ai mon franc arbitre ; et je l'exerce quand je prends parti entre les choses que Dieu a mises à mon pouvoir.

Avant que de prendre son parti, on raisonne en soi-même sur ce qu'on a à faire, c'est-à-dire qu'on délibère ; et qui délibère, sent que c'est à lui à choisir [4].

Ainsi un homme qui n'a pas l'esprit gâté, n'a pas besoin qu'on lui prouve son franc arbitre, car il le sent ; et il ne le sent pas plus clairement qu'il voit, ou qu'il oit, ou qu'il raisonne, qu'il se sent capable de délibérer et de choisir [5].

De ce que nous avons notre libre arbitre à faire ou à ne pas faire quelque chose, il arrive que, selon que nous faisons bien ou mal, nous sommes dignes de blâme ou de louange, de récompense ou de châtiment ; et c'est ce qui s'appelle mérite ou démérite.

On ne blâme ni on ne châtie un enfant d'être boiteux ou d'être laid, mais on le blâme et on le châtie d'être opiniâtre, parce que l'un dépend de sa volonté, et que l'autre n'en dépend pas [6].

1. Pour choisir, il semble qu'il suffise d'un jugement et d'une préférence. La liberté éclate surtout dans la résolution.

2. Cette définition ne paraît pas une suite de la précédente, de plus elle n'est pas exacte. Nous ne sommes jamais libres de faire ou de ne pas faire : nous sommes toujours libres de vouloir faire ou ne pas faire.

3. Je puis vouloir accomplir tous ces actes ; mais l'effet de cette résolution n'est pas en mon pouvoir.

4. C'est une preuve sommaire de notre liberté ; on ne délibère pas, dit Aristote, sur des choses qui ne sont pas en notre pouvoir.

5. Dans le traité *du libre arbitre*, chapitre II, Bossuet insiste sur cette preuve « par l'évidence du sentiment. »

6. Autre preuve de la liberté, la responsabilité. Ce chapitre est une simple esquisse. Le traité *du libre arbitre* en est le développement et contient la vraie doctrine de Bossuet.

XIX. La vertu et les vices; la droite raison et la raison corrompue.

Un homme à qui il arrive un mal inévitable, s'en plaint comme d'un malheur; mais, s'il l'a pu éviter, il sent qu'il y a de sa faute, et il se l'impute, et il se fâche de l'avoir commise.

Cette tristesse que nos fautes nous causent, a un nom particulier, et s'appelle repentir. On ne se repent pas d'être mal fait, ou d'être malsain; mais on se repent d'avoir mal fait.

De là vient aussi le remords[1]; et la notion si claire que nous avons de nos fautes, est une marque certaine de la liberté que nous avons eue à les commettre.

La liberté est un grand bien; mais il paraît, par les choses qui ont été dites, que nous en pouvons bien et mal user. Le bon usage de la liberté, quand il se tourne en habitude, s'appelle vertu; et le mauvais usage de la liberté, quand il se tourne en habitude s'appelle vice.

Les principales vertus sont : la prudence, qui nous apprend ce qui est bon ou mauvais : la justice, qui nous inspire une volonté invincible de rendre à chacun ce qui lui appartient, et de donner à chacun selon son mérite; par où sont réglés les devoirs de la libéralité, de la civilité, et de la bonté : la force, qui nous fait vaincre les difficultés qui accompagnent les grandes entreprises : et la tempérance, qui nous enseigne à être modérés en tout, principalement dans ce qui regarde les plaisirs des sens[2]. Qui connaîtra ces vertus, connaîtra aisément les vices qui leur sont opposés, tant par excès que par défaut[3].

Les causes principales qui nous portent au vice sont nos passions, qui, comme nous avons dit, nous empêchent de

1. Le remords diffère donc du repentir; on l'éprouve même sans être fâché d'avoir commis une faute, et en maudissant la souffrance que l'on subit. Le repentir implique le regret d'avoir mal fait, la résolution de ne pas retomber dans la faute, et même la joie de l'expier.

2. Cette division des vertus est empruntée à la morale antique. On la trouve longuement expliquée au premier livre du traité *des Devoirs* de Cicéron.

3. Allusion rapide à la doctrine d'Aristote : la vertu est pour lui un milieu entre deux extrêmes l'un par défaut, l'autre par excès. Ainsi le courage est intermédiaire entre la lâcheté, et la témérité; et la libéralité, à égale distance de l'avarice et de la prodigalité.

bien juger du vrai et du faux, et nous préviennent trop violemment en faveur du bien sensible; d'où il paraît que le principal devoir de la vertu doit être de les réprimer, c'est-à-dire de les réduire aux termes de la raison.

Le plaisir et la douleur, qui, comme nous l'avons dit, font naître nos passions, ne viennent pas en nous par raison et par connaissance, mais par sentiment. Par exemple, le plaisir que je ressens dans le boire et dans le manger, se fait en moi indépendamment de toute sorte de raisonnement; et comme ces sentiments naissent en nous sans raison, il ne faut point s'étonner qu'ils nous portent aussi très-souvent à des choses déraisonnables. Le plaisir de manger fait qu'un malade se tue : le plaisir de se venger fait souvent commettre des injustices effroyables, et dont nous-mêmes nous ressentons les mauvais effets.

Ainsi les passions n'étant inspirées que par le plaisir et par la douleur, qui sont des sentiments où la raison n'a point de part, il s'ensuit qu'elle n'en a non plus dans les passions. Qui est en colère se veut venger, soit qu'il soit raisonnable de le faire, ou non. Qui aime veut jouir, soit que la raison le permette ou qu'elle le défende; le plaisir est son guide, et non la raison.

Mais la volonté qui choisit est toujours précédée par la connaissance; et étant née pour écouter la raison, elle doit se rendre plus forte que les passions, qui ne l'écoutent pas.

Par là les philosophes ont distingué en nous deux appétits : l'un que le plaisir sensible emporte, qu'ils ont appelé sensitif, irraisonnable et inférieur; l'autre, qui est né pour suivre la raison, qu'ils appellent aussi pour cela raisonnable et supérieur; et c'est celui que nous appelons proprement la volonté [1].

Il faut pourtant remarquer, pour ne rien confondre, que le raisonnement peut servir à faire naître les passions.

1. Ces philosophes sont les scolastiques : ils distinguaient l'*appetitus naturalis*, sorte d'instinct de conservation sans conscience et sans liberté, et l'*appetitus voluntarius*, qui suppose la réflexion et n'est pas excité par le seul plaisir. Descartes a dit aussi : « désirer, avoir de l'aversion, etc., sont des façons différentes de vouloir. » *Les principes de la Philosophie*, I, 32.

Nous connaissons par la raison le péril qui nous fait craindre, et l'injure qui nous met en colère : mais, au fond, ce n'est pas cette raison qui fait naître cet appétit violent de fuir ou de se venger ; c'est le plaisir ou la douleur que nous causent les objets ; et la raison, au contraire, d'elle-même tend à réprimer ces mouvements impétueux.

J'entends la droite raison ; car il y a une raison déjà gagnée par les sens et par leurs plaisirs, qui, bien loin de réprimer les passions, les nourrit et les irrite. Un homme s'échauffe lui-même par de faux raisonnements, qui rendent plus violent le désir qu'il a de se venger : mais ces raisonnements, qui ne procèdent point par les vrais principes, ne sont pas tant des raisonnements, que des égarements d'un esprit prévenu et aveuglé.

C'est pour cela que nous avons dit que la raison qui suit les sens n'est pas une véritable raison, mais une raison corrompue, qui au fond n'est non plus raison, qu'un homme mort est un homme.

XX. Récapitulation.

Les choses qui ont été expliquées nous ont fait connaître l'âme dans toutes ses facultés. Les facultés sensitives nous ont paru dans les opérations des sens intérieurs et extérieurs, et dans les passions qui en naissent ; et les facultés intellectuelles nous ont aussi paru dans les opérations de l'entendement et de la volonté.

Quoique nous donnions à ces facultés des noms différents par rapport à leurs diverses opérations, cela ne nous oblige pas à les regarder comme des choses différentes. Car l'entendement n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle conçoit ; la mémoire n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle retient et se ressouvient ; la volonté n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle veut et qu'elle choisit.

De même, l'imagination n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle imagine, et se représente les choses à la manière qui a été dite. La faculté visible n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle voit, et ainsi des autres. De sorte

qu'on peut entendre que toutes ces facultés ne sont au fond que la même âme, qui reçoit divers noms à cause de ses différentes opérations [1].

CHAPITRE II

DU CORPS.

Argument analytique.

Après avoir étudié les opérations de l'âme, Bossuet se propose de considérer la structure du corps et les fonctions des organes. Ces éléments d'anatomie et de physiologie doivent servir de préliminaires au chapitre III, où seront examinées les lois de l'union de l'âme et du corps. Comme les deux sciences auxquelles sont empruntées ce résumé se sont presque entièrement renouvelées, ce tableau, quoique tracé de main de maître, a perdu beaucoup de son intérêt [2], et l'on croit inutile de le résumer, alors même que ce ne serait pas impossible [3].

1. On a justement admiré cette affirmation si précise de l'unité de l'âme, malgré la diversité de ses facultés; elle se trouve déjà dans Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, 12. On lit aussi dans un ouvrage d'un docteur du XIIIe siècle, le traité *de l'âme* de Guillaume d'Auvergne, des paroles dont il semble que Bossuet se soit souvenu : « quoique l'on attribue la pensée à la faculté de l'intelligence, la volonté et le désir à la faculté de désirer et de vouloir, c'est cependant une seule âme qui veut, qui pense, qui désire...Toute âme se dit en elle-même : C'est moi qui entends, qui sais, moi qui connais, qui veux, qui désire et qui possède, quand je le peux, l'objet désiré, moi, dis-je, qui reste à travers tous ces actes une et indivisible. » (Ch. III, 7.)

2. Il faut faire des exceptions, notamment pour le paragraphe XII, où sont admirablement décrits les effets physiques de quelques passions, et pour le paragraphe XIV, où sont ramassées les propriétés de l'âme et du corps.

3. Les philosophes du XVIIe siècle n'ont jamais compris qu'on dût étudier la nature humaine sans tenir compte de l'organisation, ni les facultés de l'âme en laissant de côté les fonctions de la vie animale. Descartes, qui distingue l'âme et le corps avec plus de netteté qu'on ne l'avait fait avant lui, n'en écrit pas moins en tête de son traité *de l'homme* : « Il faut que je vous décrive premièrement le corps à part, puis après l'âme aussi à part, et enfin que je vous montre comment ces deux natures doivent être jointes et unies.» Ses disciples ont imité son exemple, et Régis, entre autres, recherche dans les derniers livres de sa physique les causes organiques de tous les phénomènes de la pensée. Les modernes ont renoncé pour un temps à ces recherches parce que le succès leur en paraissait impossible dans l'état actuel de la science. Elles reprendront leur place à mesure que la physiologie fera assez de progrès pour donner quelques indications sur les rapports du physique et du moral. Des deux chapitres que Bossuet consacre à ces questions, le premier surtout a vieilli et les erreurs y sont multipliées; on le consultera néanmoins toujours avec fruit, sinon pour le fond, au moins pour la forme, et parce qu'il présente comme un programme des problèmes à résoudre. Il n'est pas difficile d'y relever des fautes d'anatomie et de physiologie. Mais pour tout ce qui concerne les re-

I. Ce que c'est que le corps organique.

La première chose qui paraît dans notre corps, c'est qu'il est organique, c'est-à-dire composé de parties de différente nature, qui ont de différentes fonctions.

Ces organes lui sont donnés pour exercer certains mouvements [1].

Il y a trois sortes de mouvements : celui de haut en bas, qui nous est commun avec toutes les choses pesantes; celui de nourriture et d'accroissement, qui nous est commun avec les plantes; celui qui est excité par certains objets, qui nous est commun avec les animaux.

L'animal s'abandonne quelquefois à ce mouvement de pesanteur, comme quand il s'asseoit, ou qu'il se couche; mais le plus souvent il lui résiste, comme quand il se tient droit, ou qu'il marche. L'aliment est distribué dans toutes les parties du corps, au préjudice du cours qu'ont naturellement les choses pesantes; de sorte qu'on peut dire que les deux derniers mouvements résistent au premier, et que c'est une des différences des plantes et des animaux d'avec les autres corps pesants.

Pour donner des noms à ces trois mouvements divers, nous pouvons nommer le premier, mouvement naturel; le second, mouvement vital; le troisième, mouvement animal : ce qui n'empêchera pas que le mouvement animal ne soit vital, et que l'un et l'autre ne soient naturels.

Ce mouvement, que nous appelons animal, est le même qu'on nomme progressif, comme avancer, reculer, marcher de côté et d'autre.

Au reste, il vaut mieux, ce semble, appeler ce mouvement, animal, que volontaire, à cause que les animaux, qui n'ont ni raison ni volonté, le font comme nous.

Nous pourrions ajouter à ces mouvements, le mouve-

lations de la vie et de la pensée, nous avons fait peu de progrès, et en rejetant ses explications il nous est souvent interdit d'en proposer d'autres, sinon plus vraisemblables, du moins plus scientifiquement certaines.

1. Bossuet attribue au corps le pouvoir « d'exercer » le mouvement; il incline visiblement à réduire, comme Descartes, la vie à un simple mécanisme; mais parfois il semble ne pas refuser à l'âme le pouvoir de mettre la machine en mouvement. Voir ci-dessous, ch. III, 22, à la fin. »

ment violent, qui arrive à l'animal, quand on le traîne ou quand on le pousse, et le mouvement convulsif. Mais il a été bon de considérer, avant toutes choses, les trois genres de mouvements, qui sont, pour ainsi parler, de la première intention de la nature.

Le premier n'a pas besoin d'organes; et c'est pourquoi nous l'appelons purement naturel, quoique les médecins réservent ce nom au mouvement du cœur. Les deux autres ont besoin d'organes; et il a fallu, pour les exercer, que le corps fût composé de plusieurs parties [1].

II. Division des parties du corps, et description des extérieures.

Elles sont extérieures et intérieures.

Entre les parties extérieures, la principale est la tête, qui au dedans enferme le cerveau, et au dehors sur le devant fait paraître le visage, la plus belle partie du corps, où sont toutes les ouvertures par où les objets frappent les sens, c'est-à-dire, les yeux, les oreilles, et les autres de même nature.

On y voit entre autres l'ouverture par où entrent les viandes, et par où sortent les paroles, c'est-à-dire la bouche. Elle renferme la langue, qui avec les lèvres cause toutes les articulations de la voix, par ses divers battements contre le palais et contre les dents.

La langue est aussi l'organe du goût; c'est par elle qu'on goûte les viandes. Outre qu'elle nous les fait goûter, elle les humecte et les amollit, elle les porte sous les dents pour être mâchées, et aide à les avaler.

On voit ensuite le cou, sur lequel la tête est posée, et qui paraît comme un pivot sur lequel elle tourne.

Après, viennent les épaules, où les bras sont attachés, et qui sont propres à porter les grands fardeaux.

Les bras sont destinés à serrer, et à remuer ou à transporter, selon nos besoins, les choses qui nous accommodent ou nous embarrassent. Les mains nous servent aux

1. Cette division des mouvements serait faite tout autrement aujourd'hui par un physiologiste et a quelque chose de scolastique. Elle n'a du reste aucun emploi dans le reste de l'ouvrage.

ouvrages les plus forts et les plus délicats. Par elles nous nous faisons des instruments pour faire les ouvrages qu'elles ne peuvent faire elles-mêmes. Par exemple, les mains ne peuvent ni couper ni scier; mais elles font des couteaux, des scies, et d'autres instruments semblables, qu'elles appliquent chacun à leur usage. Les bras et les mains sont brisés en divers endroits, pour faciliter le mouvement, et pour serrer les corps grands et petits. Les doigts, inégaux entre eux, s'égalent pour embrasser ce qu'ils tiennent. Le petit doigt et le pouce servent à fermer fortement et exactement la main. Les mains nous sont données pour nous défendre, et pour éloigner du corps ce qui lui nuit. C'est pourquoi il n'y a endroit où elles ne puissent atteindre[1].

On voit ensuite la poitrine, qui contient le cœur et le poumon; les côtes en font et en soutiennent la cavité.

Au bas est le ventre, qui enferme l'estomac, le foie, la rate, les intestins ou les boyaux, par où les excréments se séparent et se déchargent.

Toute cette masse est posée sur les cuisses et sur les jambes, brisées en divers endroits, comme les bras, pour la facilité du mouvement et du repos.

Les pieds soutiennent le tout; et quoiqu'ils paraissent petits à comparaison de tout le corps, les proportions en sont si bien prises, qu'ils portent sans peine un si grand fardeau. Les doigts des pieds y contribuent, parce qu'ils serrent et appliquent le pied contre la terre ou le pavé.

Le corps aide aussi à se soutenir par la manière dont il se situe; parce qu'il se pose naturellement sur un certain centre de pesanteur[2], qui fait que les parties se contre-balancent mutuellement, et que le tout se soutient sans peine par ce contre-poids.

1. Quoique Bossuet n'abuse pas autant que Fénelon des considérations tirées des causes finales, il explique souvent la structure du corps par les services qu'il doit nous rendre, et cherche avant tout dans son organisation des traces de dessein qui du reste y sont apparentes. C'est une remarque à faire une fois pour toutes.

2. Cela ne se fait pas naturellement; l'homme a besoin d'un assez long apprentissage.

Les chairs et la peau couvrent tout le corps, et servent à le défendre contre les injures de l'air.

Les chairs sont cette substance molle et tendre [1] qui couvre les os de tous côtés. Elles sont composées de divers filets qu'on appelle fibres, tors en différents sens [2], qui peuvent s'allonger et se rétrécir, et par là tirer, retirer, étendre, fléchir, remuer en diverses sortes les parties du corps, ou les tenir en état [3]. C'est ce qui s'appelle muscles, et de là vient la distinction des muscles extenseurs ou fléchisseurs.

Les muscles ont leur origine à certains endroits des os, où on les voit attachés, excepté quelques-uns, qui servent à l'éjection des excréments, et dont la composition est fort différente des autres.

La partie du muscle qui sort de l'os, s'appelle la tête; l'autre extrémité s'appelle la queue, et c'est le tendon; le milieu s'appelle le ventre, et c'est la plus molle, comme la plus grosse. Les deux extrémités ont plus de force, parce que l'une soutient le muscle, et que par l'autre, c'est-à-dire par le tendon, qui est aussi le plus fort, s'exerce immédiatement le mouvement.

Il y a des muscles qui se meuvent ensemble, en concours, et en même sens, pour s'aider les uns les autres; on les peut appeler concurrents. Il y en a d'autres opposés, et dont le jeu est contraire, c'est-à-dire que pendant que les uns se retirent, les autres s'allongent : on les appelle antagonistes. C'est par là que se font les mouvements des parties, et le transport de tout le corps.

On ne peut assez admirer cette prodigieuse quantité de muscles, qui se voient dans le corps humain [4], ni leur jeu si aisé et si commode, non plus que le tissu de la peau qui les enveloppe, si fort et si délicat tout ensemble.

1. Molle et tendre après la mort, mais résistante et élastique pendant la vie.

2. Les dernières fibres, celles qui composent les faisceaux, et qui sont excessivement menues, sont droites et parallèles.

3. Les muscles sont en effet, chez les animaux supérieurs, les organes du mouvement; grâce à la propriété qu'ils ont de se contracter, ils meuvent les os, mais ils perdent cette propriété, et sont paralysés quand on les isole du système nerveux.

4. La myologie ou étude du système musculaire est devenue à elle seule une science compliquée, grâce à l'observation microscopique.

III. Description des parties intérieures, et premièrement de celles qui sont enfermées dans la poitrine.

Parmi les parties intérieures, celle qu'il faut considérer la première, c'est le cœur. Il est situé à peu près au milieu de la poitrine, couché pourtant de manière que la pointe en est tournée et un peu avancée du côté gauche. Il a deux cavités, à chacune desquelles est jointe une artère et une veine, qui de là se répandent par tout le corps. Ces deux cavités, que les anatomistes appellent les deux ventricules du cœur, sont séparées par une substance solide et charnue, à qui notre langue n'a point donné de nom, et que les Latins appellent *septum medium* [1].

Ce qu'il y a de plus remarquable dans le cœur, est son battement continuel, par lequel il se resserre et se dilate. C'est ce qui s'appelle systole et diastole : systole quand il se resserre, et diastole quand il se dilate. Dans la diastole, il s'enfle et s'arrondit : dans la systole, il s'apetisse et s'allonge. Mais l'expérience a appris que lorsqu'il s'enfle au dehors, il se resserre au dedans; et au contraire, qu'il se dilate au dedans, quand il s'apetisse et s'amenuise au dehors. Ceux qui, pour connaître mieux la nature des parties, ont fait des dissections d'animaux vivants, assurent qu'après avoir fait une ouverture dans leur cœur, quand il bat encore, si on y enfonce le doigt, on se sent plus pressé dans la diastole; et ils ajoutent que la chose doit nécessairement arriver ainsi, par la seule disposition des parties [2].

A considérer la composition de toute la masse du cœur, les fibres et les filets dont il est tissu, et la manière dont

1. Bossuet n'a aucune prétention à la précision scientifique : il veut seulement donner une idée générale de l'organisation, pour mieux faire comprendre quels sont les rapports du corps avec l'âme. Ses descriptions sont sommaires. Il omet ici de parler des oreillettes du cœur, il le considère seulement comme divisé en deux moitiés par cette grande cloison verticale, dont il donne le nom latin.

2. Ces observations prétendues n'ont aucun caractère scientifique, et d'ailleurs sont sans intérêt pour le sujet. Il ne faudrait pas en conclure que Bossuet parle de ce qu'il ne sait pas. Il avait étudié l'anatomie auprès du suédois Sténon et du français Duverney. Fontenelle nous rapporte qu'il émerveillait même les savants par son érudition en ces matières. Il est donc au courant de la science de son temps, mais ce n'est plus tout à fait celle du nôtre.

ils sont tors, on le reconnaît pour un muscle, à qui les esprits [1] venus du cerveau causent son battement continuel. Et on prétend que ces fibres ne sont pas mues selon leur longueur prise en droite ligne, mais comme tordues de côté ; ce qui fait que le cœur se ramenant sur lui-même s'enfle en rond ; et en même temps, que les parties qui environnent les cavités se compriment au dedans avec grande force.

Cette compression fait deux grands effets sur le sang : l'un, qu'elle le bat fortement, et par là même elle l'échauffe [2] ; l'autre, qu'elle le pousse avec violence dans les artères, après que le cœur, en se dilatant, l'a reçu par les veines.

Ainsi, par une continuelle circulation, le sang doit couler nécessairement des veines dans les artères, et des artères dans les veines, repassant sans cesse dans le cœur, où il est battu de nouveau, où par conséquent il se réchauffe et se purifie, et où enfin il prend sa dernière forme.

Cette compression, qui le bat, l'échauffe et le purifie, sert aussi à en exprimer et élever les esprits, c'est-à-dire une vapeur fort subtile, fort vive et fort agitée, qui tient quelque chose de la nature du feu par son activité et par sa vitesse [3]. Il y a des vaisseaux disposés pour la porter promptement dans le cerveau, où par de nouveaux batte-

1. Ce mot doit revenir souvent dans ce chapitre : il désigne dans la physiologie cartésienne les parties les plus subtiles du sang, qui montent du cœur au cerveau, où « elles cessent d'avoir la forme du sang et se nomment les esprits animaux ; » les esprits sont « comme un certain vent très-subtil, ou plutôt une flamme très-vive et très-pure. » (Descartes, *Traité de l'homme* p. 345.) Ce sont eux qui entretiennent le mouvement et la vie dans la machine humaine : « en sorte qu'il ne faut point concevoir en elle aucune autre âme végétative, ni sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie, que son sang et ses esprits agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés. » (*id. ibid.* p. 428.) Si Bossuet parle ici d'esprits venus du cerveau, c'est qu'en effet, après s'y être formés, ils en sortent, et cheminent sans cesse du centre à la circonférence et réciproquement. Cette invention n'a plus qu'un intérêt historique.

2. C'est par ce mouvement que les cartésiens expliquaient la chaleur animale : il avait aussi pour effet, suivant eux, de revivifier le sang.

3. Voir la note 1. Ce qui suit sur la chaleur du cœur; et l'action sur lui de l'air du poumon est imaginaire : il n'y a d'à peu près exact dans ce chapitre que la description du mouvement de la respiration, dont Bossuet ignore, bien entendu, la nature et les effets.

ments, et par d'autres causes, elle devient plus vive et plus agitée.

Il y a beaucoup de chaleur dans le cœur ; mais ceux qui ont ouvert des animaux vivants, assurent qu'ils ne la ressentent guère moins grande dans les autres parties.

On peut penser toutefois que le cœur par son mouvement, le plus vif et le plus violent qui soit dans le corps, s'échaufferait beaucoup plus, et jusqu'à un excès insupportable, si cette chaleur n'était tempérée par l'air que le poumon attire.

Le poumon est une substance molle et poreuse, qui, en se dilatant et se resserrant à la manière d'un soufflet, reçoit et rend l'air que nous respirons. Ce mouvement s'appelle dilatation et compression, en général respiration. En particulier, quand le poumon attire l'air en se dilatant, cela s'appelle inspiration ; et quand il le rend en se resserrant, cela s'appelle aspiration ou expiration.

Les mouvements du poumon se font par le moyen des muscles insérés en divers endroits au dedans du corps, et par lesquels la partie est comprimée et dilatée.

Cette compression et dilatation se fait aussi sentir dans le bas-ventre, qui s'enfle et s'abaisse au mouvement de la poitrine, par le moyen de certains muscles, qui font la communication de l'une et de l'autre partie.

Le poumon se répand de part et d'autre dans toute la capacité de la poitrine. Il est autour du cœur, pour le rafraîchir par l'air qu'il attire. En rejetant cet air, on dit qu'il pousse au dehors les fumées que le cœur excite par sa chaleur, et qui le suffoqueraient, si elles n'étaient évaporées. Cette même fraîcheur de l'air sert aussi à épaissir le sang, et à corriger sa trop grande subtilité. Le poumon a encore beaucoup d'autres usages, qui s'entendront mieux par la suite.

C'est une chose admirable comme l'animal qui n'a pas besoin de respirer dans le ventre de sa mère, aussitôt qu'il en est dehors, ne peut plus vivre sans respiration : ce qui vient de la différente manière dont il se nourrit dans l'un et dans l'autre état. Sa mère mange, digère et respire pour

lui ; et par les vaisseaux disposés à cet effet, lui envoie le sang tout préparé et conditionné comme il faut pour circuler dans son corps et le nourrir.

Le dedans de la poitrine est tendu d'une peau assez délicate, qu'on appelle *pleure* [1]. Elle est fort sensible, et c'est d'elle que nous viennent les douleurs de la pleurésie.

IV. Les parties qui sont au-dessus de la poitrine.

Au-dessous du poumon est l'estomac, qui est une grande membrane en forme d'une bourse ou d'une cornemuse, et c'est là que se fait la digestion des viandes.

Plus bas, du côté droit, est le foie [2]. Il enveloppe un côté de l'estomac, et aide à la digestion par sa chaleur. Il fait la séparation de la bile d'avec le sang. De là vient qu'il a par-dessous un petit vaisseau, comme une petite bouteille, qu'on appelle la vésicule du fiel, où la bile se ramasse, et d'où elle se décharge dans les intestins. Cette humeur âcre, en les picotant, les agite, et leur sert comme d'une espèce de lavement naturel, pour leur faire jeter les excréments.

La rate est à l'opposite du foie, c'est une espèce d'éponge, où s'imbibe l'humeur terrestre et mélancolique, d'ou viennent, à ce qu'on tient, les vapeurs qui causent ces noirs chagrins dont on ne peut dire le sujet.

Derrière sont les deux reins, où se séparent et s'amassent les sérosités, qui tombent dans la vessie par deux petits tuyaux, qu'on appelle les uretères, et font les urines.

Au-dessous de toutes ces parties sont les entrailles ou intestins, où, par divers détours, les excréments se séparent, et tombent dans les lieux par où la nature s'en décharge.

Les intestins sont attachés et comme cousus aux extrémités du mésentère ; aussi ce mot signifie-t-il le milieu des entrailles.

Le mésentère est la partie qui s'appelle fraise dans les

1. On écrit aujourd'hui *Plèvre*.

2. Les fonctions du foie sont plus compliquées que Bossuet ne pouvait le savoir ; il connaît mal l'action de la bile dans le phénomène de la digestion, et répète à propos de la rate, le jargon de l'école dont Molière s'est moqué. Les fonctions de la rate sont encore mal connues.

animaux, par le rapport qu'elle a aux fraises qu'on portait autrefois au cou.

C'est une grande membrane étendue à peu près en rond, mais repliée plusieurs fois sur elle-même ; ce qui fait que les intestins qui la bordent dans toute sa circonférence, se replient de la même sorte, et se répandent dans tout le bas-ventre par divers détours.

On voit sur le mésentère une infinité de petites veines plus minces que des cheveux, qu'on appelle des veines lactées, à cause qu'elles contiennent une liqueur semblable au lait, blanche et douce comme lui, dont on verra dans la suite la génération.

Au reste, les veines lactées sont si petites, qu'on ne peut les apercevoir dans l'animal qu'en l'ouvrant un peu après qu'il a mangé ; parce que c'est alors, comme il sera dit, qu'elles se remplissent de ce suc blanc, et qu'elles en prennent la couleur [1].

Au milieu du mésentère est une glande assez petite. Les veines lactées sortent toutes des intestins, et aboutissent à cette glande comme à leur centre [2].

Il paraît, par la seule situation, que la liqueur dont ces veines sont remplies, leur doit venir des entrailles, et qu'elle est portée à cette glande, d'où elle est conduite en d'autres parties, qui seront marquées dans la suite.

Tous les intestins ont leur pellicule commune qu'on appelle le péritoine, qui les enveloppe, et qui contient divers vaisseaux, entre autres, les ombilicaux, appelés ainsi parce qu'ils se terminent au nombril. Ce sont ceux par où le sang et la nourriture sont portés au cœur de l'enfant, tant qu'il est dans le ventre de sa mère. Ensuite ils n'ont plus d'usage, et aussi se resserrent-ils tellement, qu'à peine les peut-on apercevoir dans la dissection.

Toute cette basse région, qui commence à l'estomac,

1. Ce suc blanc se nomme le chyle, et il est douteux que Bossuet puisse, comme il le promet, nous en expliquer la génération.

2. Asellius avait découvert les veines lactées en 1627, et croyait qu'elles aboutissent à une glande située au centre du mésentère, et qu'on appelait alors le corps glanduleux d'Asellius. C'est le pancréas, dont les fonctions n'ont été connues que de nos jours. Peut-être Bossuet veut-il désigner ici les ganglions mésentériques que traversent en effet les veines lactées.

est séparée de la poitrine par une grande membrane musculeuse, ou, pour mieux dire, un muscle qui s'appelle le diaphragme. Il s'étend d'un côté à l'autre dans toute la circonférence des côtes, et semble ainsi étendu pour empêcher que les fumées qui sortent de l'estomac et du bas-ventre, à cause des aliments et des excréments, n'offusquent le cœur [1].

Mais son principal usage est de servir à la respiration. Pour l'aider, il se hausse et se baisse par un mouvement continuel, qui peut être hâté ou ralenti par diverses causes.

En se baissant, il appuie sur les intestins, et les presse; ce qui a de grands usages, qu'il faudra considérer en leur lieu.

Le diaphragme est percé, pour donner passage aux vaisseaux qui doivent s'étendre dans les parties inférieures.

Le foie et la rate y sont attachés. Quand il est secoué violemment, ce qui arrive quand nous rions avec éclat, la rate, secouée en même temps, se purge des humeurs qui la surchargent : d'où vient qu'en certains états on se sent beaucoup soulagé par un ris éclatant [2].

Voilà les parties principales qui sont renfermées dans la capacité de la poitrine et dans le bas-ventre. Outre cela, il y en a d'autres qui servent de passage pour conduire à celles-là.

V. Les passages qui conduisent aux parties ci-dessus décrites, c'est-à-dire l'œsophage et la trachée-artère.

A l'entrée de la gorge sont attachés l'œsophage, autrement le gosier, et la trachée-artère. Œsophage signifie, en grec, ce qui porte la nourriture. Trachée-artère, et âpre-artère, c'est la même chose. Elle est ainsi appelée, à cause qu'étant composée de divers anneaux, le passage n'en est pas uni.

L'œsophage, selon son nom, est le conduit par où les viandes sont portées à l'estomac, qui n'est qu'un allonge-

1. C'est une fonction à laquelle les physiologistes modernes n'auraient pas songé.

2. La science qui autorisait ces inventions a vieilli ; mais le langage en a conservé quelque chose dans des expressions familières que tout le monde connaît.

ment, ou, comme parle la médecine, une production de l'œsophage. La situation et l'usage de ce conduit font voir qu'il doit traverser le diaphragme.

La trachée-artère est le conduit par où l'air qu'on respire est porté dans le poumon, où elle se répand en une infinité de petites branches, qui, à la fin deviennent imperceptibles; ce qui fait que le poumon s'enfle tout entier par la respiration.

Le poumon, repoussant l'air par la trachée-artère avec effort, forme la voix, de la même sorte qu'il se forme un son par un tuyau d'orgue[1]. Avec l'air sont aussi poussées au dehors les humidités superflues qui s'engendrent dans le poumon, et que nous crachons.

La trachée-artère a dans son entrée une petite languette qui s'ouvre pour donner passage aux choses qui doivent sortir par cet endroit-là. Elle s'ouvre plus ou moins, ce qui sert à former la voix et à diversifier les tons.

La même languette se ferme exactement quand on avale; de sorte que les viandes passent par-dessus pour aller dans l'œsophage, sans entrer dans la trachée-artère, qu'il faut laisser libre à la respiration. Car si l'aliment passait de ce côté-là on étoufferait : ce qui paraît par la violence qu'on souffre, et par l'effort qu'on fait, lorsque la trachée-artère étant un peu entr'ouverte, il y entre quelque goutte d'eau qu'on veut repousser.

La disposition de cette languette étant telle qu'on la vient de voir, il s'ensuit qu'on ne peut jamais parler et avaler tout ensemble[2].

Au bas de l'estomac, et à l'ouverture qui est dans son fond, il y a une languette à peu près semblable, qui ne s'ouvre qu'en dehors. Pressée par l'aliment qui sort de l'estomac, elle s'ouvre, mais en sorte qu'elle empêche le retour aux viandes, qui continuent leur chemin le long

1. Ces descriptions sont assez exactes; elles sont très-incomplètes, surtout en ce qui concerne la production de la voix.

2. La glotte, ouverture du larynx se ferme pendant la déglutition au moyen de l'épiglotte, qui est appelée ici une petite languette. L'épiglotte n'a, du reste, qu'une analogie de fonction avec le pylore dont on parle à la fin de ce paragraphe. Ce sont les cordes vocales qui diversifient les tons.

d'un gros boyau, où commence à se faire la séparation des excréments d'avec la bonne nourriture.

VI. Le cerveau et les organes des sens.

Au-dessus, et dans la partie la plus haute de tout le corps, c'est-à-dire dans la tête, est le cerveau, destiné à recevoir les impressions des objets, et tout ensemble à donner au corps les mouvements nécessaires pour les suivre ou les fuir [1].

Par la liaison qui se trouve entre les objets et le mouvement progressif, il a fallu qu'où se termine l'impression des objets, là se trouvât le principe et la cause de ce mouvement.

Le cerveau a été formé pour réunir ensemble ces deux fonctions.

L'impression des objets se fait par les nerfs qui servent aux sentiments, et il se trouve que ces nerfs aboutissent tous au cerveau [2].

Les esprits coulés dans les muscles par les nerfs répandus dans tous les membres, font le mouvement progressif; et on sait premièrement, que les esprits sont portés d'abord du cœur au cerveau, où ils prennent leur dernière forme; et secondement, que les nerfs par où s'en fait la conduite ont leur origine dans le cerveau comme les autres.

Il ne faut donc point douter que la direction des esprits, et par là tout le mouvement progressif, n'ait sa cause dans le cerveau [3]. Et en effet, il est constant que le cerveau est directement attaqué dans les maladies où le corps est entrepris, telles que sont l'apoplexie et la paralysie; et dans celles qui causent ces mouvements irréguliers qu'on appelle convulsions.

1. On ne s'attend pas à trouver ici une anatomie exacte du cerveau, encore moins une description de ses fonctions, qui ne sont guère encore connues par le détail : mais Bossuet indique assez nettement le double rôle de cet organe.

2. Directement ou indirectement.

3. On ferait aujourd'hui quelque restriction à cette proposition, ne fut-ce que pour les mouvements appelés réflexes. On a vu plus haut ce que sont ces *esprits*. La science n'explique guère les faits dont on rendait compte par ces agents; mais elle a du moins montré l'inanité de cette hypothèse.

Comme l'action des objets sur les organes des sens, et l'impression qu'ils font, devait être continuée jusqu'au cerveau, il a fallu que la substance en fût tout ensemble assez molle pour recevoir les impressions et assez ferme pour les conserver. Et, en effet, elle a tout ensemble ces deux qualités.

Le cerveau a divers sinus et anfractuosités; outre cela diverses cavités, qu'on appelle ventricules, choses que les médecins et anatomistes démontrent plus aisément qu'ils n'en expliquent les usages [1].

Il est divisé en grand et petit, appelé aussi cervelet. Le premier vers la partie antérieure, et l'autre vers la partie postérieure de la tête.

La communication de ces deux parties du cerveau est visible par leur structure; mais les dernières observations semblent faire voir que la partie antérieure du cerveau est destinée aux opérations des sens; c'est aussi là que se trouvent les nerfs qui servent à la vue, à l'ouïe, au goût et à l'odorat : au lieu que du cervelet naissent les nerfs qui servent au toucher et aux mouvements, principalement à celui du cœur. Aussi les blessures et les autres maux qui attaquent cette partie sont-ils plus mortels, parce qu'ils vont directement au principe de la vie [2].

Le cerveau, dans toute sa masse, est enveloppé de deux tuniques déliées et transparentes, dont l'une, appelée pie-mère, est l'enveloppe immédiate qui s'insinue aussi dans tous les détours du cerveau; et l'autre est nommée dure-mère, à cause de la fermeté de sa consistance.

La dure-mère, par les artères dont elle est remplie, est en battement continuel, et bat aussi sans cesse le cerveau, dont les parties étant fort pressées, il s'ensuit que le sang et les esprits qui y sont contenus sont aussi fort pressés et fort battus : ce qui est une des causes de l'agitation, et aussi du raffinement des esprits.

1. Les médecins d'aujourd'hui en savent plus long sur l'anatomie du cerveau ; mais ils ne connaissent ses usages qu'en gros.

2. Ce qu'on dit du cerveau reste à peu près juste; il n'y a rien de fondé dans les propriétés attribuées au cervelet, qui, d'après Flourens, servirait à coordonner les mouvements. Quant à la moelle allongée, Bossuet n'en parle pas.

C'est ce battement de la dure-mère, qu'on ressent si fort dans les maux de tête, et qui cause des douleurs si violentes.

L'artifice de la nature est inexplicable, à faire que le cerveau reçoive tant d'impressions, sans en être trop ébranlé. La disposition de cette partie y contribue, parce que par sa mollesse il ralentit le coup, et s'en laisse imprimer fort doucement.

La délicatesse extrême des organes des sens aide aussi à produire un si bon effet, parce qu'ils ne pèsent point sur le cerveau, et y font une impression fort tendre et fort douce.

Cela veut dire que le cerveau n'en est point blessé. Car, au reste, cette impression ne laisse pas d'être forte à sa manière, et de causer des mouvements assez grands, mais tellement proportionnés à la nature du cerveau, qu'il n'en est point offensé.

Ce serait ici le lieu de considérer les parties qui composent l'œil, ses pellicules, appelées tuniques; ses humeurs de différente nature, par lesquelles se font diverses réfractions des rayons; les muscles qui tournent l'œil, et le présentent diversement aux objets comme un miroir; les nerfs optiques, qui se terminent en cette membrane déliée qu'on nomme rétine, qui est tendue sur le fond de l'œil, comme un velouté délicat et mince, et qui embrasse la partie de l'œil qu'on nomme le cristallin, à cause qu'elle ressemble à un beau cristal.

Il faudrait aussi remarquer la construction tant extérieure qu'intérieure de l'oreille, et entre autres choses, le petit tambour appelé tympan, c'est-à-dire cette pellicule si mince et si bien tendue, qui, par un petit marteau d'une fabrique extraordinairement délicate, reçoit le battement de l'air, et le fait passer par ses nerfs jusqu'au dedans du cerveau. Mais cette description, aussi bien que celle des autres organes des sens, serait trop longue, et n'est pas nécessaire pour notre sujet [1].

1. On ne regrettera pas que Bossuet ait passé rapidement sur la description des organes de la vue et de l'ouïe : le peu qu'il en dit n'est pas même très-exact. On ne lui reprochera pas de n'avoir pas connu les travaux d'Helmholtz.

VII. Les parties qui règnent par tout le corps, et premièrement les os.

Outre ces parties, qui ont leur région séparée, il y en a d'autres qui s'étendent et règnent par tout le corps, comme sont les os, les artères, les veines et les nerfs.

Les os sont d'une substance sèche et dure, incapable de se courber, et qui peut être cassée plutôt que fléchie. Mais quand ils sont cassés, ils peuvent être facilement remis, et la nature y jette une glaire, comme une espèce de soudure, qui fait qu'ils se reprennent plus solidement que jamais. Ce qu'il y a de plus remarquable dans les os, c'est leurs jointures, leurs ligaments, et les divers emboîtements des uns dans les autres, par le moyen desquels ils jouent et se meuvent.

Les emboîtements les plus remarquables sont ceux de l'épine du dos, qui règne depuis le chignon du cou jusqu'au croupion. C'est un composé de petits os en forme d'anneaux enlacés merveilleusement les uns dans les autres, et ouverts au milieu pour donner entrée aux vaisseaux qui doivent y avoir leur passage [1]. Il a fallu faire l'épine du dos de plusieurs pièces, afin qu'on pût courber et dresser le corps, qui serait trop roide si l'épine était d'un seul os.

Le propre des os est de tenir le corps en état, et de lui servir d'appui. Ils font, dans le corps humain, ce que font les pièces de bois dans un bâtiment de plâtre [2]. Sans les os, tout le corps s'abattrait, et on verrait tomber par pièces toutes les parties. Ils en renferment les unes, comme le crâne, c'est-à-dire l'os de la tête, renferme le cerveau; et les côtes, le poumon et le cœur. Ils en soutiennent les autres, comme les os des bras et des cuisses soutiennent les chairs qui y sont attachées.

Le cerveau est contenu dans un seul os [3]. Mais s'il en

1. Il est assez surprenant que Bossuet n'indique pas même que les vertèbres servent aussi de gaine à la moelle épinière.

2. L'image est bien imparfaite : Ces pièces de bois sont aussi des instruments de mouvement.

3. Le crâne est fait de plusieurs pièces, qu'on assimile même à des vertèbres. On parle plus bas de ses sutures, ce qui ne s'entend pas si la boîte est tout d'une pièce. Quant à l'usage de ces sutures, il est difficile d'inventer rien de plus puéril.

eût été de même du poumon, cet os aurait été trop grand, par conséquent ou trop fragile ou trop solide pour se remuer au mouvement des muscles qui devaient dilater ou resserrer la poitrine. C'est pourquoi il a fallu faire ce coffre de la poitrine, de plusieurs pièces qu'on appelle côtes. Elles tiennent ensemble par les peaux qui leur sont communes, et sont plus pliantes que les autres os, pour être capables d'obéir au mouvement que leurs muscles leur devaient donner.

Le crâne a beaucoup de choses qui lui sont particulières. Il a en haut ses sutures, où il est un peu entr'ouvert, pour laisser évaporer les fumées du cerveau, et servir à l'insertion de l'une de ses enveloppes, c'est-à-dire de la dure-mère. Il a aussi ses deux tables, étant composé de deux couches d'os posées l'une sur l'autre avec un artifice admirable, entre lesquelles s'insinuent les artères et les veines qui leur portent leur nourriture.

VIII. Les artères, les veines et les nerfs.

Les artères, les veines et les nerfs sont joints ensemble, et se répandent partout le corps jusqu'aux moindres parties.

Les artères et les veines sont des vaisseaux qui portent par tout le corps, pour en nourrir toutes les parties, cette liqueur qu'on appelle le sang; de sorte qu'elles-mêmes, pour être nourries, sont pleines d'autres petites artères et d'autres petites veines, et celles-là d'autres encore, jusqu'au terme que Dieu seul peut savoir. Et toutes ces veines et ces artères composent avec les nerfs, qui se multiplient de la même sorte, un tissu vraiment merveilleux et inimitable.

Il y a, aux extrémités des artères et des veines, de secrètes communications[1] par où le sang passe continuellement des unes dans les autres.

Les artères le reçoivent du cœur, et les veines l'y reportent. C'est pourquoi, à l'ouverture des artères, et à l'em-

1. Ce sont les vaisseaux capillaires qui établissent la communication entre les extrémités des artères et des veines, et ils sont d'une telle finesse que cette communication peut, sans erreur, s'appeler secrète.

bouchure des veines du côté du cœur, il y a des valvules, ou soupapes, qui ne s'ouvrent qu'en un sens, et qui, selon le sens dont elles sont tournées, donnent le passage et empêchent le retour. Celles des artères se trouvent disposées de sorte qu'elles peuvent recevoir le sang en sortant du du cœur; et celles des veines, au contraire, de sorte qu'elles peuvent le rendre. Et il y a, par intervalles, le long des artères et des veines, des valvules de même nature, qui ne permettent pas au sang, une fois passé, de remonter au lieu d'où il est venu; tellement qu'il est forcé, par le nouveau sang qui survient sans cesse, d'aller toujours en avant, et de rouler sans fin par tout le corps [1].

Mais ce qui aide le plus à cette circulation, c'est que les artères ont un battement continuel, semblable à celui du cœur et qui le suit : c'est ce qui s'appelle le pouls.

Et il est aisé d'entendre que les artères doivent s'enfler au battement du cœur qui jette du sang dedans; mais, outre cela, on a remarqué que, par leur composition, elles ont, comme le cœur, un battement qui leur est propre [2].

On peut entendre ce battement, ou en supposant que leurs fibres, une fois enflées par le sang que le cœur y jette, font sur elles-mêmes une espèce de ressort, ou qu'elles sont tournées de sorte qu'elles se remuent comme le cœur même, à la manière des muscles [3].

Quoi qu'il en soit, l'artère peut être considérée comme un cœur répandu partout, pour battre le sang et le pousser en avant; et comme un ressort ou un muscle monté, pour ainsi parler, sur le mouvement du cœur, et qui doit battre en même cadence.

Il paraît donc que, par la structure et le battement de l'artère, le sang doit toujours avancer dans ce vaisseau; et d'ailleurs l'artère battant sans relâche sur la veine qui lui

1. Ceci n'est vrai qu'en partie. Les veines, et non les artères, ont des replis, des valvules qui se ferment lorsque le sang tend à revenir du cœur vers les extrémités.

2. Elles sont du moins douées d'une contractilité qui agit sur le cours du sang, et le rend continu, malgré les intermittences des battements de cœur :

3. La première de ces explications est exacte : les parois des artères sont élastiques, et exercent une pression sur le sang qu'elles contiennent. Elles se dilatent et s'affaissent.

est conjointe, y doit faire le même effet que sur elle-même, quoique non de même force, c'est-à-dire qu'elle y doit battre le sang et le pousser continuellement de valvule en valvule, sans le laisser reposer un seul moment.

Et par là il a fallu que l'artère, qui devait avoir un battement si continuel et si ferme, fût d'une consistance plus solide et plus dure que la veine[1]; joint que l'artère, qui reçoit le sang comme il vient du cœur, c'est-à-dire plus échauffé et plus vif, a dû encore, pour cette raison, être d'une structure plus forte, pour empêcher que cette liqueur n'échappât en abondance par son extrême subtilité, et ne rompît ses vaisseaux, à la manière d'un vin fumeux.

Il n'est pas possible de s'empêcher d'admirer la sagesse de la nature qui, ici, comme partout ailleurs, forme les parties de la manière qu'il faut, pour les effets auxquels on les voit manifestement destinées.

Il y a deux artères et deux principales veines, d'où naissent toutes les autres. La plus grande artère s'appelle l'aorte; la plus grande veine s'appelle la veine-cave. La plus petite artère, crue autrefois veine, s'appelle encore maintenant veine artérieuse; comme la plus petite veine, crue autrefois artère, s'appelle artère-veineuse.

A chaque côté du cœur, il y a une veine et une artère. La veine-cave est au côté droit, où elle vide, dans la cavité du même côté, le sang qui est reçu dans la plus petite artère. L'aorte, ou la grande artère, est au côté gauche, où elle reçoit le sang qui est versé par la plus petite veine.

Les veines et les artères ont leur bouche large du côté du cœur, d'où elles s'étendent en diverses branches, qui, à force de se partager, deviennent imperceptibles.

L'aorte et la veine-cave vont par tout le corps, excepté le poumon, où la plus petite artère et la plus petite veine, à mesure qu'elles s'éloignent du cœur, se répandent et se perdent en mille petits rameaux.

Immédiatement en sortant du cœur, l'aorte et la grande veine envoient une de leurs branches dans le cerveau; et

1. L'observation est vraie. Les artères ont des parois beaucoup plus épaisses que les veines; la raison qu'on en donne est imaginaire.

c'est par là que s'y fait ce transport soudain des esprits, dont il a été parlé.

Les nerfs sont comme de petites cordes, ou plutôt de petits filets, qui commencent par le cerveau [1], et s'étendent par tout le corps jusqu'aux dernières extrémités.

Partout où il y a des nerfs, il y a quelque sentiment; et partout où il y a du sentiment, il s'y rencontre des nerfs : ce qui fait regarder les nerfs comme le propre organe des sens [2].

Les nerfs sont creux en dedans, en forme de petits tuyaux; et nous avons déjà vu que c'est par eux que se fait la conduite des esprits par tout le corps.

Leur cavité est remplie d'une certaine moelle, qu'on dit être de même nature que le cerveau et à travers de laquelle les esprits peuvent aisément continuer leur cours à cause qu'elle est rare et poreuse [3].

Par là se voient deux usages principaux des nerfs. Ils sont premièrement les organes propres du sentiment. C'est pourquoi, à chaque partie qui est le siége de quelqu'un des sens, il y a des nerfs destinés pour servir au sentiment; par exemple, il y a aux yeux les nerfs optiques, les auditifs aux oreilles, les olfactifs aux narines, et les gustatifs à la langue. Ces nerfs servent aux sens situés dans ces parties; et comme le toucher se trouve par tout le corps, il y a aussi des nerfs répandus par tout le corps.

Ceux qui vont ainsi par tout le corps, en sortant du cerveau, passent le long de l'épine du dos [4], d'où ils se partagent et s'étendent dans toutes les parties.

Le second usage des nerfs n'est guère moins important. C'est de porter par tout le corps les esprits qui font agir les muscles, et causent tous les mouvements [5].

1. Sur quarante-trois paires de nerfs, il y en a douze qui naissent de l'encéphale; toutes les autres proviennent de la moelle épinière.

2. Ces propositions restent vraies; il faut y ajouter que les nerfs sont aussi les organes du mouvement.

3. Les fibres nerveuses peuvent être considérées comme des tubes, mais elles ne sont pas creuses; à l'intérieur se trouve un filament central, le cylindre d'axe, qui paraît la partie essentielle du nerf.

4. Ils sortent directement de l'épine du dos, ou plutôt de la moelle épinière, qui, du reste, peut être regardée comme un prolongement de l'encéphale.

5. A part le rôle attribué aux esprits, l'assertion est exacte. Les mouvements partent des centres nerveux, et sont transmis par des nerfs qui partent de la base du cerveau et de la moelle épi-

Ces mêmes nerfs, répandus partout, qui servent au toucher, servent aussi à cette conduite des esprits dans tous les muscles. Mais les nerfs, que nous avons considérés comme les propres organes de quatre autres sens, n'ont point cet usage.

Et il est à remarquer que les nerfs qui servent au toucher se trouvent même dans les parties qui servent aux autres sens, dont la raison est que ces parties-là ont avec leur sentiment propre celui du toucher. Les yeux, les oreilles, les narines et la langue peuvent recevoir des impressions qui ne dépendent que du toucher seul, et d'où naissent des douleurs auxquelles ni les couleurs, ni les sons, ni les odeurs, ni le goût n'ont aucune part [1].

Ces parties ont aussi des mouvements qui demandent d'autres nerfs que ceux qui servent immédiatement à leurs sensations particulières. Par exemple, les mouvements des yeux qui se tournent de tant de côtés, et ceux de la langue qui paraissent si divers dans la parole, ne dépendent en aucune sorte des nerfs qui servent au goût et à la vue. Et aussi y en trouve-t-on beaucoup d'autres; par exemple, dans les yeux, les nerfs moteurs et les autres que démontre l'anatomie [2].

Les parties que nous venons de décrire ont toutes ou presque toutes, de petits passages qu'on appelle pores, par où s'échappent et s'évaporent les matières les plus légères et les plus subtiles, par un mouvement qu'on appelle transpiration.

IX. Le sang et les esprits.

Après avoir parlé des parties qui ont de la consistance, il faut parler maintenant des liqueurs et des esprits.

nière et qui, à quelque distance de leur origine, sont composés à la fois de fibres sensitives et motrices. On sait qu'à leur point de départ, et avant de se réunir, ces deux sortes de fibres sont isolées et ont chacune une racine distincte.

1. Ainsi par exemple la rétine, si sensible à la lumière, ne transmet pas d'autres impressions, et on peut la déchirer sans produire de souffrance chez l'animal.

2. En somme, cette description du système nerveux, si directement lié à la vie intellectuelle et morale, quoiqu'elle ait des parties exactes, a cessé d'être instructive. Un traité élémentaire de physiologie en apprendra davantage.

Il y a une liqueur qui arrose tout le corps, et qu'on appelle le sang.

Cette liqueur est mêlée dans toute sa masse de beaucoup d'autres liqueurs, telles que sont la bile et les sérosités. Celle qui est rouge, qu'on voit à la fin se figer dans une palette, et qui en occupe le fond, est celle qu'on appelle proprement sang[1].

C'est par cette liqueur que la chaleur se répand et s'entretient. C'est d'elle que se nourrissent toutes les parties; et si l'animal ne se réparait continuellement par cette nourriture, il périrait.

C'est un grand secret de la nature, de savoir comment le sang s'échauffe dans le cœur.

Et d'abord, on peut penser que le cœur étant extrêmement chaud, le sang s'y échauffe et s'y dilate, comme l'eau dans un vaisseau déjà échauffé.

Et si la chaleur du cœur, qu'on ne trouve guère plus grande que celle des autres parties, ne suffit pas pour cela, on y peut ajouter deux choses : l'une, que le sang soit composé, ou en son tout, ou en partie, d'une matière de la nature de celles qui s'échauffent par le mouvement. Et déjà on le voit fort mêlé de bile, matière si aisée à échauffer; et peut-être que le sang même, dans sa propre substance, tient de cette qualité : de sorte qu'étant, comme il est continuellement, battu premièrement par le cœur, et ensuite par les artères, il vient à un degré de chaleur considérable.

L'autre chose qu'on peut dire, est qu'il se fait dans le cœur une fermentation du sang.

On appelle fermentation, lorsqu'une matière s'enfle par une espèce de bouillonnement, c'est-à-dire par la dilatation de ses parties intérieures. Ce bouillonnement se fait par le mélange d'une autre matière qui se répand et s'insinue entre les parties de celle qui est fermentée, et qui, les poussant du dedans au dehors, leur donne une plus grande circonférence. C'est ainsi que le levain enfle la pâte.

1. Les livres les plus élémentaires indiquent la composition du sang, très-convenablement marquée en ce passage. Tout ce chapitre a particulièrement vieilli.

On peut donc penser que le cœur mêle dans le sang une matière, quelle qu'elle soit, capable de le fermenter; ou même sans chercher plus loin, qu'après que l'artère a reçu le sang que le cœur y pousse, quelque partie restée dans le cœur sert de ferment au nouveau sang que la veine y décharge aussitôt après, comme un peu de vieille pâte aigrie fermente et enfle la nouvelle.

Soit donc qu'une de ces causes suffise, soit qu'il les faille toutes joindre ensemble, ou que la nature ait encore quelque autre secret inconnu aux hommes, il est certain que le sang s'échauffe beaucoup dans le cœur, et que cette chaleur entretient la vie.

Car, d'un sang refroidi, il ne s'engendre plus d'esprits; et ainsi le mouvement cesse, et l'animal meurt.

Le sang doit avoir une certaine consistance médiocre, et quand il est ou trop subtil ou trop épais, il en arrive divers maux à tout le corps.

Il bouillonne quelquefois extraordinairement, et souvent il s'épaissit avec excès; ce qui lui doit arriver par le mélange de quelque liqueur.

Et il ne faut pas croire que cette liqueur, qui peut ou épaissir tout le sang, ou le faire bouillonner, soit toujours en grande quantité : l'expérience faisant voir combien peu il faut de levain pour enfler beaucoup de pâte, et que souvent une seule goutte d'une certaine liqueur agite et fait bouillir une quantité beaucoup plus grande d'une autre.

C'est par là qu'une goutte de venin, entrée dans le sang, en fige toute la masse, et nous cause une mort certaine : et on peut croire de même, qu'une goutte de liqueur d'une autre nature fera bouillonner tout le sang. Ainsi ce n'est pas toujours la trop grande quantité de sang, mais c'est souvent son bouillonnement qui le fait sortir des veines, et qui cause les saignements de nez, ou les autres accidents semblables, qu'on ne guérit pas toujours aussi en tirant du sang, mais en trouvant ce qui est capable de le rafraîchir et de le calmer.

Nous avons déjà dit du sang, qu'il a un cours perpé-

tuel du cœur dans les artères, des artères dans les veines et des veines encore dans le cœur, d'où il est jeté de nouveau dans les artères; et toujours de même tant que l'animal est vivant.

Ainsi c'est le même sang qui est dans les artères et dans les veines; avec cette différence, que le sang artériel sortant immédiatement du cœur doit être plus chaud, plus subtil et plus vif, au lieu que celui des veines est plus tempéré et plus épais. Il ne laisse pas d'avoir sa chaleur, mais plus modérée; et se figerait tout à fait, s'il croupissait dans les veines, et ne venait bientôt se réchauffer dans le cœur.

Le sang artériel a encore cela de particulier, que quand l'artère est piquée, on le voit saillir comme par bouillons, et à divers reprises, ce qui est causé par le battement de l'artère.

Toutes les humeurs, comme la bile jaune ou noire, appelée autrement mélancolie, les sérosités, et la pituite ou le flegme, coulent avec le sang dans la même masse, et en sont aussi séparées en certaines parties du corps, ainsi qu'il a été dit. Ces humeurs ont différentes qualités, tant par leur propre nature, que selon qu'elles sont diversement préparées, et pour ainsi dire criblées. C'est de cette masse commune que sont épreintes[1] et formées la salive, les urines, les sueurs, les eaux contenues dans les vaisseaux lymphatiques qu'on trouve auprès des veines; celles qui remplissent les glandes de l'estomac, par exemple, qui servent tant à la digestion; ces larmes enfin que la nature tient réservées en de certains tuyaux auprès des yeux, peut-être pour les rafraîchir et les humecter.

Les esprits sont la partie la plus vive et la plus agitée du sang. C'est une espèce de vapeur extraordinairement subtile et mouvante, que la chaleur du cœur en fait élever, et qui est portée promptement par certains vaisseaux au cerveau, où les esprits s'affinent davantage par leur propre agitation, par celle du cerveau même, et par la nature des

1. Le verbe épreindre a vieilli, il est à peu près synonyme d'exprimer, et a la même étymologie. La masse commune est celle du sang.

parties où ils passent ; à peu près comme des liqueurs s'épurent et se clarifient dans les instruments par où on les coule.

De là ils entrent dans les nerfs qu'ils tiennent tendus ; par les nerfs ils s'insinuent dans les muscles qu'ils font jouer, et mettent en action toutes les parties [1].

X. Le sommeil, la veille et la nourriture.

Quand les esprits sont épuisés à force d'agir, les nerfs se détendent, tout se relâche, l'animal s'endort, et se délasse du travail et de l'action où il est sans cesse pendant qu'il veille.

Le sang et les esprits se dissipent continuellement, et ont aussi besoin d'être réparés [2].

Pour ce qui est des esprits, il est aisé de concevoir qu'étant si subtils et si agités, ils passent à travers les pores, et se dissipent d'eux-mêmes par leur propre agitation.

On peut aussi aisément comprendre, que le sang, à force de passer et de repasser dans le cœur, s'évaporerait à la fin. Mais il y a une raison particulière à la dissipation du sang, tirée de la nourriture.

Les parties de notre corps doivent bien avoir quelque consistance; mais si elles n'avaient aussi quelque mollesse, elles ne seraient pas assez maniables, ni assez pliantes pour faciliter le mouvement. Etant donc, comme elles sont, assez tendres, elles se dissipent et se consument facilement, tant par leur propre chaleur, que par la perpétuelle agitation des corps qui les environnent. C'est pour cela qu'un corps mort, par la seule agitation de l'air auquel il est exposé, se corrompt et se pourrit. Car l'air ainsi agité, ébranlant ce corps mort par le dehors, et s'in-

1. Il faudrait répéter, à propos de chaque ligne de ce chapitre, que toute cette physiologie est fausse, et qu'elle passait alors pour être vraie et toute nouvelle. On ne connaissait pas en ce temps la vraie cause de la chaleur animale, à propos de laquelle toutes les obscurités ne sont pas encore éclaircies; on ignorait aussi la vraie différence entre le sang artériel et le sang veineux, et la nature des sécrétions. Ce ne sont pas là des pages à corriger, mais à effacer.

2. Bossuet est bien court à propos du sommeil; mais il n'en parle ici qu'en physiologiste, et ce n'est pas encore le côté le plus connu du phénomène.

sinuant dans les pores par sa subtilité, à la fin l'altère et le dissout. Le même arriverait à un corps vivant, s'il n'était réparé par la nourriture.

Ce renouvellement des chairs et des autres parties du corps paraît principalement dans la guérison des blessures, qu'on voit se fermer, et en même temps les chairs revenir par une assez prompte régénération.

Cette réparation se fait par le moyen du sang qui coule dans les artères, dont les plus subtiles parties s'échappant par les pores, dégouttent sur tous les membres, où elles se prennent, s'y attachent, et les renouvellent. C'est par là que le corps croît et s'entretient, comme on voit les plantes et les fleurs croître et s'entretenir par l'eau de la pluie. Ainsi le sang, toujours employé à nourrir et à réparer l'animal, s'épuiserait aisément s'il n'était lui-même réparé, et la source en serait bientôt tarie.

La nature y a pourvu par les aliments qu'elle nous a préparés, et par les organes qu'elle a disposés pour renouveler le sang, et par le sang tout le corps.

L'aliment commence premièrement à s'amollir dans la bouche par le moyen de certaines eaux épreintes des glandes qui y aboutissent. Ces eaux détrempent les viandes, et font qu'elles peuvent plus facilement être brisées et broyées par les mâchoires, ce qui est un commencement de digestion.

De là elles sont portées par l'œsophage dans l'estomac, où il coule dessus d'autres sortes d'eaux épreintes d'autres glandes, qui se voient en nombre infini dans l'estomac même. Par le moyen de ces eaux, et à la faveur de la chaleur du foie, les viandes se cuisent dans l'estomac, à peu près comme elles feraient dans une marmite mise sur le feu; ce qui se fait d'autant plus facilement, que ces eaux de l'estomac sont de la nature des eaux-fortes [1]; car elles

1. La fonction de la digestion stomacale est singulièrement expliquée : toutefois, on soupçonne déjà qu'il y a quelque action chimique sous l'influence de certains sucs. Ce qui suit est généralement aussi inexact. On n'a rien su de certain sur ce sujet avant la découverte de Spallanzani, publiée près d'un siècle après le temps où Bossuet écrivait.

ont la vertu d'inciser les viandes, et les coupent si menues, qu'il n'y a plus rien de l'ancienne forme.

C'est ce qui s'appelle la digestion, qui n'est autre chose que l'altération que souffre l'aliment dans l'estomac, pour être disposé à s'incorporer à l'animal.

Cette matière digérée blanchit et devient comme liquide : c'est ce qui s'appelle le chyle.

Il est porté de l'estomac au boyau qui est au-dessous, et où se commence la séparation du pur et de l'impur, laquelle se continue tout le long des intestins.

Elle se fait par le pressement continuel que cause la respiration, et le mouvement du diaphragme sur les boyaux. Car étant ainsi pressée, la matière dont ils sont pleins est contrainte de couler dans toutes les ouvertures qu'elle trouve dans son passage ; en sorte que les veines lactées, qui sont attachées aux boyaux, ne peuvent manquer d'être remplies par ce mouvement.

Mais comme elles sont fort minces, elles ne peuvent recevoir que les parties les plus délicates, qui, exprimées par le pressement des intestins, se jettent dans ces veines, et y forment cette liqueur blanche qui les remplit et les colore, pendant que le plus grossier, par la force du même pressement, continue son chemin dans les intestins jusqu'à ce que le corps en soit déchargé.

Car il y a quelques valvules disposées d'espace en espace dans les intestins, qui empêchent la matière de remonter ; et on remarque, outre cela, qu'ils sont tournés en dedans comme une espèce de vis, qui détermine la matière à prendre un certain cours, et la conduit aux extrémités par où elle doit sortir.

La liqueur des veines lactées est celle que la nature prépare pour la nourriture de l'animal. Le reste est le superflu, et comme le marc qu'elle rejette, qu'on appelle aussi, pour cette raison, excrément.

Ainsi se fait la séparation du liquide d'avec le grossier, et du pur d'avec l'impur ; à peu près de la même sorte que le vin et l'huile s'expriment du raisin et de l'olive pressée ; ou comme la fleur de farine passe par un sas plutôt que le

son; ou que certaines liqueurs, passées par une chausse, se clarifient et y laissent ce qu'elles ont de plus grossier.

Les détours des boyaux, repliés les uns sur les autres, font que la matière digérée dans l'estomac, y séjourne plus longtemps, et donne tout le loisir nécessaire à la respiration, pour exprimer tout le bon suc, en sorte qu'il ne s'en perde aucune partie.

A cela sert beaucoup encore cette disposition des parties intérieures des boyaux en forme de vis; ce qui fait que la matière digérée ne peut s'échapper qu'après de longs circuits, durant lesquels la nature tire toujours ce qui lui est propre.

Il arrive aussi, par ces détours et cette disposition intérieure des boyaux, que l'animal ayant une fois pris sa nourriture, peut demeurer longtemps sans en prendre de nouvelle, parce que le suc épuré qui le nourrit est longtemps à s'exprimer; ce qui fait durer la nutrition, et empêche la faim de revenir sitôt.

Et on remarque que les animaux qu'on voit presque toujours affamés, comme par exemple les loups, ont les intestins fort droits : d'où il arrive que l'aliment digéré y séjourne peu, et que le besoin de manger est pressant, et revient souvent.

Comme les entrailles, pressées par la respiration, jettent dans les veines lactées la liqueur dont nous venons de parler, ces veines, pressées par la même force, la poussent au milieu du mésentère, dans la glande où nous avons dit qu'elles aboutissent : d'où le même pressement les porte dans un certain réservoir, nommé le *réservoir de Pecquet*, du nom du fameux anatomiste de nos jours, qui l'a découvert.

De là il [1] passe dans un long vaisseau, qui, par la même raison, est appelé le *canal* ou le *conduit de Pecquet*. Ce vaisseau, étendu le long de l'épine du dos, aboutit, un peu

1. On ne sait à quoi se rapporte cet *il*, trois fois répété en cet alinéa. Il devait y avoir *elle*, c'est-à-dire la liqueur. Le canal de Pecquet s'appelle aujourd'hui le canal thoracique. Pecquet est mort en 1674.

au-dessous du cou, à une des veines qu'on appelle sous-clavières ; d'où il est porté dans le cœur, et là il prend tout à fait la forme de sang.

Il sera aisé de comprendre comme le chyle est élevé à cette veine[1], si on considère que le long de ce *vaisseau de Pecquet*, il y a des valvules disposées par intervalles, qui empêchent cette liqueur de descendre ; et que, d'ailleurs elle est continuellement poussée en haut, tant par la matière qui vient en abondance des veines lactées, que par le mouvement du poumon, qui fait monter ce suc en pressant le vaisseau où il est contenu.

Il n'est pas croyable à combien de choses sert la respiration. Elle rafraîchit le cœur et le sang : elle entraîne avec elle, et pousse dehors les fumées qu'excite la chaleur du cœur : elle fournit l'air dont se forme la voix et la parole : elle aide, par l'air qu'elle attire, à la génération des esprits : elle pousse le chyle des entrailles dans les veines lactées, de là dans la glande du mésentère, ensuite dans le *réservoir* et dans le *canal de Pecquet*, et enfin dans la sous-clavière ; et en même temps elle facilite l'éjection des excréments, toujours en pressant les intestins[2].

XI. Le cœur et le cerveau sont les deux maîtresses parties.

Voilà quelle est à peu près la disposition du corps, et l'usage de ses parties, parmi lesquelles il paraît que le cœur et le cerveau sont les principales, et celles qui, pour ainsi dire, mènent toutes les autres.

Ces deux maîtresses parties influent dans tout le corps. Le cœur y envoie partout le sang dont il est nourri ; et le cerveau y distribue de tous côtés les esprits par lesquels il est remué.

Au premier, la nature a donné les artères et les veines, pour la distribution du sang ; elle a donné les nerfs au second, pour l'administration des esprits.

Nous avons vu que la fabrique des esprits se commence

1. On ne le comprend pas encore parfaitement aujourd'hui.

2. La plupart de ces effets de la respiration sont imaginaires.

par le cœur, lorsque battant le sang et l'échauffant, il en élève les parties les plus subtiles au cerveau, qui les perfectionne, et qui ensuite en renvoie au cœur ce qui est nécessaire, pour exciter son battement.

Ainsi ces deux maîtresses parties, qui mettent, pour ainsi dire, tout le corps en action, s'aident mutuellement dans leurs fonctions, puisque, sans les vapeurs que le cœur élève du sang, le cerveau n'aurait pas de quoi former les esprits, et que le cœur aussi n'aurait point de battement sans les esprits que le cerveau lui envoie.

Dans ce secours nécessaire que se donnent ces deux parties, laquelle des deux commence? C'est ce qu'il est malaisé de déterminer; et il faudrait pour cela avoir recours à la première formation de l'animal [1].

Pour entendre ce qu'il y a ici de plus constant, il faut penser, avant toutes choses, que le fœtus ou l'embryon, c'est-à-dire l'animal qui se forme, est engendré d'autres animaux déjà formés et vivants, où il y a par conséquent du sang et des esprits déjà tout faits, qui peuvent se communiquer à l'animal qui commence.

On voit, en effet, que l'embryon est nourri du sang de la mère qui le porte. On peut donc penser que ce sang, étant conduit dans le cœur de ce petit animal qui commence d'être, s'y réchauffe et s'y dilate par la chaleur naturelle à cette partie; que de là passent au cerveau ces vapeurs subtiles, qui achèvent de s'y former en esprits, à la manière qui a été dite; que ces esprits, revenus au cœur par les nerfs, causent son premier battement, qui se continue ensuite à peu près comme celui d'une pendule après une première vibration [2].

On peut penser aussi, et peut-être plus vraisemblablement, que l'animal étant tiré de semences pleines d'esprits, le cerveau, par sa première conformation, en peut avoir ce qu'il lui en faut pour exciter dans le cœur cette première pulsation d'où suivent toutes les autres.

1. C'est ce que fait de nos jours l'embryogénie.

2. Ce sont les explications données par Descartes dans son traité *De la formation du fœtus*. Bossuet en propose ensuite une autre qui s'en écarte un peu, et qui n'est pas moins hypothétique.

Quoi qu'il en soit, l'animal qui se forme, venant d'un animal déjà formé, on peut aisément comprendre que le mouvement se continue de l'un à l'autre [1]; et que le premier ressort, dont Dieu a voulu que tout dépendît, étant une fois ébranlé, ce même mouvement s'entretient toujours.

Au reste, outre les parties que nous venons de considérer dans le corps, il y en a beaucoup d'autres connues et inconnues à l'esprit humain. Mais ceci suffit pour entendre l'admirable économie de ce corps, si sagement et si délicatement organisé, et les principaux ressorts par lesquels s'en exercent les opérations.

XII. La santé, la maladie, la mort; et à propos des maladies, les passions en tant qu'elles regardent le corps.

Quand le corps est en bon état, et dans sa disposition naturelle, c'est ce qui s'appelle santé. La maladie, au contraire, est la mauvaise disposition du tout ou de ses parties. Que si l'économie du corps est tellement troublée, que les fonctions naturelles cessent tout à fait, la mort de l'animal s'ensuit.

Cela doit arriver précisément quand les deux maîtresses pièces, c'est-à-dire, le cerveau et le cœur, sont hors d'état d'agir; c'est-à-dire, quand le cœur cesse de battre, et que le cerveau ne peut plus exercer cette action, quelle qu'elle soit, qui envoie les esprits au cœur.

Car encore que le concours des autres parties soit nécessaire pour nous faire vivre, la cessation de leur action nous fait languir, mais ne nous tue pas tout à coup : au lieu que, quand l'action du cerveau ou du cœur cesse tout à fait, on meurt à l'instant.

Or, on peut en général concevoir trois choses capables de causer dans ces deux parties cette cessation funeste : la première, si elles sont ou altérées dans leur substance, ou dérangées dans leur composition; la seconde, si les esprits, qui sont pour ainsi dire l'âme du ressort, viennent

1. La transmission de la vie est ainsi ramenée à une transmission de mouvement; mais l'une n'est guère plus facile à comprendre que l'autre, quoique plus simple. Le mécanisme cartésien est ici adopté sans réserves.

à manquer; la troisième, si ne manquant pas, et se trouvant préparés, ils sont empêchés par quelque autre cause de couler, ou du cerveau dans le cœur, ou du cœur dans le cerveau.

Et il semble que toute machine doive cesser par une de ces causes. Car, ou le ressort se rompt, comme les tuyaux dans un orgue, et les roues ou les meules dans un moulin : ou le moteur cesse ; comme si la rivière, qui fait aller ces roues, est détournée, ou que le soufflet, qui pousse l'air dans l'orgue, soit brisé : ou le moteur et le mobile étant en état, l'action de l'un sur l'autre est empêchée par quelque autre corps; comme si quelque chose au dedans de l'orgue empêche le vent d'y entrer, ou que l'eau et toutes les roues étant comme il faut, quelque corps interposé en un endroit principal empêche le jeu [1].

Appliquant ceci à l'homme, machine sans comparaison plus ingénieuse et plus délicate, mais, en ce qu'il a de corporel, pure machine; on peut concevoir qu'il meurt, si les ressorts principaux se corrompent, si les esprits qui sont le moteur s'éteignent, ou si, les ressorts étant en état et les esprits prêts, le jeu en est empêché par quelque autre cause.

S'il arrive, par quelque coup, que le cerveau ou le cœur soient entamés, et que la continuité des filets soit interrompue; et, sans entamer la substance, si le cerveau ou se ramollit ou se dessèche excessivement, ou que, par un accident semblable, les fibres du cœur se roidissent ou se relâchent tout à fait, alors ces deux ressorts, d'où dépend tout le mouvement, ne subsistent plus, et toute la machine est arrêtée.

Mais quand le cerveau et le cœur demeureraient en leur entier, dès là que les esprits manquent, les ressorts cessent, faute de moteur : et quand il se formerait des esprits

1. Bossuet a pu prendre l'idée de cette comparaison chez Descartes, *Traité de l'homme*, page 347. Il n'hésite pas à déclarer avec lui que le corps est une simple machine « dont les fonctions suivent toutes naturellement de la seule disposition de ses organes, ne plus ne moins que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues. » *Ibid.*, p. 428. La mort s'explique donc pour lui par la cessation du mouvement, comme la naissance par une première impulsion.

conditionnés comme il faut, si les tuyaux par où ils doivent passer, ou resserrés, ou remplis de quelque autre chose, leur ferment l'entrée, c'est de même que s'ils n'étaient plus. Ainsi le cerveau et le cœur, dont l'action et la communication nous font vivre, restent sans force, le mouvement cesse dans son principe, toute la machine demeure, et ne se peut plus rétablir.

Voilà ce qu'on appelle mort, et les dispositions à cet état s'appellent maladies.

Ainsi toute altération dans le sang, qui l'empêche de fournir pour les esprits une matière louable, rend le corps malade; et si la chaleur naturelle, ou étouffée par la trop grande épaisseur de sang, ou dissipée par son excessive subtilité, n'envoie plus d'esprits, il faut mourir : tellement qu'on peut définir la mort, l'extinction de la chaleur naturelle dans le sang et dans le cœur.

Outre les altérations qui arrivent dans le corps par les maladies, il y en a qui sont causées par les passions, qui, à vrai dire, sont une espèce de maladie. Il serait trop long d'expliquer ici toutes ces altérations, et il suffit d'observer, en général, qu'il n'y a point de passion qui ne fasse quelque changement dans les esprits, et par les esprits dans le cœur et dans le sang. Et c'est une suite nécessaire de l'impression violente que certains objets font dans le cerveau.

De là il arrive nécessairement que quelques-unes des passions les y excitent et les y agitent avec violence, et que les autres les y ralentissent. Les unes par conséquent les font couler plus abondamment dans le cœur, et les autres moins. Celles qui les font abonder, comme la colère et l'audace, les répandent avec profusion, et les poussent de tous côtés au dedans et au dehors : celles qui en excitent moins, telles que sont la tristesse et le désespoir, les retiennent serrés au dedans, comme pour les ménager [1].

1. Quoique les passions ne soient pas des phénomènes organiques, beaucoup d'entre elles sont précédées ou suivies de mouvements plus ou moins violents, ou d'affections du système nerveux. Il y a là tout un ordre de questions qui intéressent à la fois la morale, la physiologie, les beaux arts, et les recherches sur les signes expressifs. Bossuet a tracé dans les lignes qui suivent une admirable esquisse des effets extérieurs des passions.

De là naissent, dans le cœur et dans le pouls, des battements, les uns plus lents, les autres plus vites; les uns incertains et inégaux, et les autres plus mesurés; d'où il arrive dans le sang divers changements, et de là conséquemment de nouvelles altérations dans les esprits. Les membres extérieurs reçoivent aussi de différentes dispositions. Quand on est attaqué, le cerveau envoie plus d'esprits aux bras et aux mains, et c'est ce qui fait qu'on est plus fort dans la colère. Dans cette passion, les muscles s'affermissent, les nerfs se bandent, les poings se ferment, tout se tourne à l'ennemi pour l'écraser, et le corps est disposé à se ruer sur lui de tout son poids. Quand il s'agit de poursuivre un bien, ou de fuir un mal pressant, les esprits accourent avec abondance aux cuisses et aux jambes pour hâter la course; tout le corps, soutenu par leur extrême vivacité, devient plus léger : ce qui a fait dire au poëte, parlant d'Apollon et de Daphné : *Hic spe celer, illa timore.* Si un bruit un peu extraordinaire menace de quelque coup, on s'éloigne naturellement de l'endroit d'où vient le bruit, en y jetant l'œil, afin d'esquiver plus facilement; et, quand le coup est reçu, la main se porte aussitôt aux parties blessées, pour ôter, s'il se peut, la cause du mal : tant les esprits sont disposés, dans les passions, à seconder promptement les membres qui ont besoin de se mouvoir.

Par l'agitation du dedans, la disposition du dehors est toute changée. Selon que le sang accourt au visage, ou s'en retire, il y paraît une inflammation ou pâleur. Ainsi on voit dans la colère les yeux allumés; on y voit rougir le visage, qui, au contraire, pâlit dans la crainte. La joie et l'espérance en adoucissent les traits, ce qui répand sur le front une image de sérénité. La colère et la tristesse, au contraire, les rendent plus rudes, et leur donnent un air, ou plus farouche, ou plus sombre. La voix change aussi en diverses sortes; car selon que le sang ou les esprits coulent plus ou moins dans le poumon, dans les muscles qui l'agitent, et dans la trachée-artère par où il respire l'air, ces parties, ou dilatées ou pressées diverse-

ment, poussent tantôt des sons éclatants, tantôt des cris aigus, tantôt des voix confuses, tantôt de longs gémissements, tantôt des soupirs entrecoupés. Les larmes accompagnent de tels états, lorsque les tuyaux qui en sont la source sont dilatés ou pressés à une certaine mesure. Si le sang refroidi, et par là épaissi, envoie peu de vapeurs au cerveau, et lui fournit moins de matière d'esprits qu'il ne faut; ou si, au contraire, étant ému et échauffé plus qu'à l'ordinaire, il en fournit trop, il arrivera tantôt des tremblements et des convulsions, tantôt des langueurs et des défaillances. Les muscles se relâcheront, et on se sentira prêt à tomber : ou bien, en se resserrant excessivement, ils rétréciront la peau, et feront dresser les cheveux, dont elle enferme la racine, et causeront ce mouvement qu'on appelle horreur. Les physiciens expliquent en particulier toutes ces altérations ; mais c'est assez pour notre dessein d'en avoir remarqué en général la nature, les causes, les effets et les signes.

Les passions, à les regarder seulement dans le corps, semblent n'être autre chose qu'une agitation extraordinaire des esprits ou du sang, à l'occasion de certains objets qu'il faut fuir ou poursuivre.

Ainsi la cause des passions doit être l'impression et le mouvement qu'un objet de grande force fait dans le cerveau [1].

De là suit l'agitation et des esprits et du sang, dont l'effet naturel doit être de disposer le corps de la manière qu'il faut pour fuir l'objet ou le suivre ; mais cet effet est souvent empêché par accident.

Les signes des passions, qui en sont aussi des effets, mais moins principaux, c'est ce qui en paraît au dehors ;

1. Il s'agit ici, comme Bossuet nous en prévient, des passions « à les regarder seulement dans le corps. » Il les a définies dans le chapitre précédent des mouvements de l'âme ; il indique ici que ces mouvements sont attachés à des impressions organiques, suivant cette définition de Descartes : « Les passions de l'âme sont des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, et entretenues, et fortifiées par quelque mouvement des esprits. » Même avec la réserve qu'il exprime, il attribue une influence trop prépondérante aux impressions extérieures, et semble négliger les principes innés, les penchants primitifs, sans lesquels ces impressions ne produiraient que des effets mécaniques. Il envisage les passions par le dehors, et non dans leurs causes.

tels sont les larmes, les cris, et les autres changements, tant de la voix que des yeux et du visage.

Car comme il est de l'institution de la nature, que les passions des uns fassent impression sur les autres; par exemple, que la tristesse de l'un excite la pitié de l'autre; que, lorsque l'un est disposé à faire du mal par la colère, l'autre soit disposé, en même temps, ou à la défense ou à la retraite, et ainsi du reste; il a fallu que les passions n'eussent pas seulement de certains effets au dedans, mais qu'elles eussent encore au dehors chacune son propre caractère, dont les autres hommes pussent être frappés.

Et cela paraît tellement du dessein de la nature, qu'on trouve sur le visage une infinité de nerfs et de muscles, dont on ne reconnaît point d'autre usage, que d'en tirer en divers sens toutes les parties, et d'y peindre les passions, par la secrète correspondance de leurs mouvements avec les mouvements intérieurs [1].

XIII. La correspondance de toutes les parties.

Il nous reste encore à considérer le consentement de toutes les parties du corps, pour s'entr'aider mutuellement, et pour la défense du tout. Quand on tombe d'un côté, le cou et tout le corps se tourne à l'opposite. De peur que la tête ne se heurte, les mains se jettent devant elle, et s'exposent aux coups qui la briseraient. Dans la lutte, on voit le coude se présenter comme un bouclier devant le visage. Les paupières se ferment pour garantir l'œil. Si on est fortement penché d'un côté, le corps se porte de l'autre pour faire le contre-poids, et se balance lui-même en diverses manières, pour prévenir une chute, ou pour la rendre moins incommode. Par la même raison, si on porte un grand poids d'un des côtés, on se sert de l'autre à contre-peser. Une femme qui porte un seau d'eau pendu à

1. Il paraît démontré tout au contraire que les mouvements expressifs sont par l'institution de la nature destinés à un tout autre but que l'expression. C'est l'intelligence humaine qui a remarqué qu'ils correspondent toujours à quelque émotion invisible et les a transformés en des signes. Les nerfs et les muscles de la physionomie ont tous leur usage, et la propriété qu'ils ont d'exprimer par le mouvement les états de l'âme n'est qu'accessoire; ils la

la droite, étend le bras gauche, et se penche de ce côté-là. Celui qui porte sur le dos, se penche en avant ; et, au contraire, quand on porte sur la tête, le corps naturellement se tient droit. Enfin il ne manque jamais de se situer de la manière la plus convenable pour se soutenir ; en sorte que les parties ont toujours un même centre de gravité, qu'on prend au juste, comme si on savait la mécanique. A cela on peut rapporter certains effets des passions que nous avons remarqués. Enfin, il est visible que les parties du corps sont disposées à se prêter un secours mutuel, et à concourir ensemble à la conservation de leur tout.

Tant de mouvements si bien ordonnés, et si fort selon les règles de la mécanique, se font en nous sans science, sans raisonnement et sans réflexion : au contraire, la réflexion ne ferait ordinairement qu'embarrasser. Nous verrons dans la suite qu'il se fait en nous, sans que nous le sachions ou que nous le sentions, une infinité de mouvements semblables. La prunelle s'élargit et se rétrécit de la manière la plus convenable à nous faire voir de loin ou de près. La trachée-artère s'ouvre et se resserre selon les tons qu'elle doit former. La bouche se dispose, et la langue se remue, comme il faut pour les différentes articulations. Un petit enfant, pour tirer des mamelles de sa nourrice la liqueur dont il se nourrit, ajuste aussi bien ses lèvres et sa langue, que s'il savait l'art des pompes aspirantes ; ce qu'il fait même en dormant, tant la nature a voulu nous faire voir que ces choses n'avaient pas besoin de notre attention [1].

Mais moins il y a d'adresse et d'art, de notre côté, dans des mouvements si proportionnés et si justes ; plus il en paraît dans celui qui a si bien disposé toutes les parties de notre corps.

tiennent de nous, et non de la nature.

1. Ces mouvements spontanés sont dus à une activité sans conscience et sans réflexion, qu'on appelle instinct, et dont le mobile paraît être la sensation. Tous les exemples qu'on en rapporte ici ne s'expliqueraient pas de la même manière ; en tout cas, ils prouvent moins la correspondance de toutes les parties du corps que l'unité du principe ou de la force qui les meut. On y reviendra au chapitre v.

XIV. Récapitulation, où sont ramassées les propriétés de l'âme et du corps.

Par les choses qui ont été dites, il est aisé de comprendre la différence de l'âme et du corps, et il n'y a qu'à considérer les diverses propriétés que nous y avons remarquées [1].

Les diverses propriétés de l'âme sont : voir, ouïr, goûter, sentir, imaginer, avoir du plaisir ou de la douleur, de l'amour ou de la haine, de la joie ou de la tristesse, de la crainte ou de l'espérance; assurer, nier, douter, raisonner, réfléchir et considérer, comprendre, délibérer, se résoudre, vouloir ou ne vouloir pas : toutes choses qui dépendent du même principe, et que nous avons entendues très-distinctement sans nommer seulement le corps, si ce n'est comme l'objet que l'âme aperçoit, ou comme l'organe dont elle se sert.

La marque que nous entendons distinctement ces opérations de notre âme, c'est que jamais nous ne prenons l'une pour l'autre. Nous ne prenons point le doute pour l'assurance, ni affirmer pour nier, ni raisonner pour sentir : nous ne confondons pas l'espérance avec le désespoir, ni la crainte avec la colère, ni la volonté de vivre selon la raison avec celle de vivre selon les sens et les passions.

Ainsi nous connaissons distinctement les propriétés de l'âme. Voyons maintenant celles du corps.

Les propriétés du corps et des parties qui le composent sont d'être étendues plus ou moins, d'être agitées plus vite ou plus lentement, d'être ouvertes ou d'être fermées, dilatées ou pressées, tendues ou relâchées, jointes ou séparées les unes des autres, épaisses ou déliées, capables d'être insinuées en certains endroits plutôt qu'en d'autres : choses qui appartiennent au corps, et qui en font manifes-

1. Cette brève distinction de l'âme et du corps est fondée sur le principe cartésien, que deux choses que nous pouvons entendre l'une sans l'autre sont différentes. Bossuet résume avec une singulière force la doctrine du quatrième livre du *Discours de la méthode* et des *Méditations*.

tement la nourriture, l'augmentation, la diminution, le mouvement et le repos.

En voilà assez pour connaître la nature de l'âme et du corps, et l'extrême différence de l'un et de l'autre.

CHAPITRE III

DE L'UNION DE L'AME ET DU CORPS [1].

Argument analytique.

L'âme et le corps ayant été considérés séparément, il faut maintenant examiner comment ils forment un tout naturel, qui est l'homme lui-même. Sans doute, il est impossible à l'esprit humain de pénétrer le secret de leur union, mais on n'est pas condamné à l'ignorer absolument. Il est clair que l'âme se trouve assujettie par ses sensations aux dispositions du corps, et d'autre part, que, grâce à la volonté, elle le meut et le transporte : tels sont les deux grands effets de leur union : certains mouvements du corps sont suivis de certaines pensées ou sentiments de l'âme; et réciproquement à certaines pensées ou sentiments de l'âme sont attachés certains mouvements du corps. L'âme est donc assujettie au corps dans les opérations sensitives, elle préside au corps dans les opérations intellectuelles. On considérera ces deux effets l'un après l'autre. (§§ I, II.)

I

INFLUENCE DU CORPS SUR L'AME

Cette influence s'exerce sur les sensations, l'imagination et les passions.

1. DES SENSATIONS. — L'expérience nous apprend que toute sensation est précédée de certains phénomènes organiques, qui dans leur ensemble s'appellent impression. En voici le détail. D'abord il y a contact immédiat ou indirect entre un objet

1. Ce chapitre est un essai de philosophie naturelle; on y trace le plan d'une théorie des rapports du système nerveux avec les opérations intellectuelles et morales. Sans doute ce cadre n'a pas toujours été rempli; il ne le serait pas même par le plus savant de nos physiologistes ou de nos philosophes. Mais les questions sont bien posées, la méthode est généralement excellente, et plus d'une observation est restée juste.

extérieur et les organes des sens. Dans le toucher et le goût, les corps ébranlent directement l'extrémité des filets nerveux; dans la vue, les vibrations de la lumière se font sentir à la rétine; dans l'ouïe, ce sont les ondes sonores qui frappent les nerfs acoustiques; et dans l'odorat, certaines vapeurs s'exhalent des corps odoriférants et agissent sur les nerfs olfactifs. En second lieu, ce mouvement est porté par nécessité, au moyen des filets nerveux, jusqu'au cerveau où ils aboutissent, comme il arrive d'une corde bien tendue qu'on ne peut agiter à son extrémité, sans que l'autre bout ne soit ébranlé. En troisième lieu, il naît alors dans l'âme une sensation, qui ne peut jamais se produire, si les deux conditions préalables qu'on vient de signaler ne sont réalisées. Il est vrai que parfois, sans qu'aucun objet extérieur ne frappe nos nerfs, nous entendons du bruit, nous voyons des étincelles de lumière; que nous éprouvons, en l'absence d'impressions apparentes, les douleurs de la maladie, celles de la faim et de la soif; mais il y a alors quelque cause interne qui provoque le mouvement des nerfs, et l'on peut énoncer cette loi : toute sensation est attachée à un mouvement des nerfs transmis au cerveau, et partout où ce mouvement fait défaut, ou est interrompu dans le trajet du nerf, sans arriver au centre, il n'y a pas de sensation. En quatrième lieu, bien que le fait essentiel se passe dans le cerveau, nous rapportons la sensation à l'extrémité où l'objet frappe, sans songer même si nous avons un cerveau, sans savoir qu'il s'y produit quelque impression. Ainsi les amputés sentent du mal dans la partie du corps qui leur a été enlevée; l'extrémité du nerf aboutissant au cerveau subsistant toujours, peut déterminer en cet organe des mouvements semblables à ceux qu'ils rapportaient au membre amputé, et ils continuent à les y sentir. Cette localisation est un élément intégrant de la sensation et tout à fait naturelle et immédiate comme elle. Elle ne s'arrête pas même toujours aux limites de notre corps. Quand l'impression est produite par un objet extérieur, nous ne la rapportons pas seulement à l'organe affecté, mais au corps qui a agi sur nos nerfs; nous lui attribuons la couleur, le son, l'odeur, tout naturellement et sans réflexion. Enfin quoique parfois il y ait double impression, comme dans la perception de la vue, nous n'éprouvons qu'une seule sensation, pourvu toutefois que les deux nerfs soient touchés de la même sorte. (§§ III, IV, V, VI, VII.)

Voilà les sensations avec les faits qui les préparent; d'autres

faits les suivent, et il faut dire de quoi elles nous instruisent. D'abord nous n'apprenons par elles rien de ce qui se passe dans les organes ; si nous en savons quelque chose, c'est par des réflexions et des raisonnements longtemps prolongés. Nous ne sommes pas non plus directement informés de la nature des objets, de leurs propriétés essentielles, mais seulement de leurs effets sur nos nerfs. Tout se borne à la conscience des sensations et au discernement des objets dont elles sont les signes. De ces objets mêmes, nous ne savons rien, sinon qu'à leur présence il se fait en nous un certain effet qui est la sensation. Mais nous sommes avertis par ce moyen de ce que nous devons rechercher ou fuir pour la conservation du corps, et la raison aidant, nous profitons des avertissements du plaisir et de la douleur et des autres sensations. Nous risquons parfois de nous tromper dans ces jugements ; mais si quelque sens nous fait errer, nous pouvons rectifier cette erreur par le rapport des autres sens ou par la raison. Enfin les sens nous mettent en commerce avec toute la nature, et grâce à eux, l'univers tout entier, jusqu'à des distances infinies, parle pour ainsi dire à notre âme, et nous apprend l'histoire de la nature dont les faits sont toutes les choses qui frappent nos sens. L'âme, joignant à ces faits particuliers les principes universels qu'elle a dans l'esprit, « voit beaucoup dans la nature, et en sait assez pour juger que ce qu'elle n'y voit pas encore est le plus beau ; tant il a été utile de faire des nerfs qui puissent être touchés de si loin, et d'y joindre des sensations par lesquelles l'âme est avertie de si grandes choses. » (§§ VIII, IX.)

2. De l'imagination. — Cette faculté est aussi attachée à des mouvements du corps, et pour les déterminer il faut la séparer de la raison et de la volonté qui s'y mêlent perpétuellement, et la considérer comme le pouvoir simple de conserver l'image des sensations. Or ce pouvoir dépend du cerveau, dont la consistance est telle qu'il garde longtemps la trace des impressions qu'il a reçues ; il y demeure des marques fixes et durables, à peu près comme sur la cire. Ces marques sont rapprochées comme les impressions réunies dans un seul temps, d'où vient que les images ainsi associées s'exciteront les unes les autres. Bref l'imagination, et avec elle la mémoire et l'association des idées, sont attachées à l'ébranlement du cerveau, comme les simples sensations le sont à l'ébranlement des nerfs (1). (§§ IX, X.)

1. On abrège beaucoup la théorie des conditions physiologiques de l'ima-

3. Des passions. — De cette agitation du cerveau et des pensées qui l'accompagnent naissent les passions, avec tous les mouvements qu'elles causent dans le corps. En effet, le cerveau est à la fois l'endroit où aboutissent les impressions, et celui où commence le mouvement. Quand ces impressions sont fortes, elles meuvent par l'intermédiaire du cerveau tous les membres du corps, et le disposent, indépendamment de toute pensée, à rechercher ou à fuir l'objet. Il y a là une sorte de circuit sans solution de continuité : les nerfs apportent le mouvement au cerveau, et le cerveau le renvoie aux muscles. Ainsi telle impression causera les mouvements naturels à la colère, telle autre ceux qui sont ordinaires à la crainte et ainsi de suite. Jusque-là l'âme n'intervient pas, et les faits restent purement organiques. Mais par suite de la correspondance qu'il y a entre elle et le corps, elle accommode ses désirs aux mouvements de ce dernier. Ainsi en même temps qu'il exécute par une impulsion aveugle les mouvements propres à la colère et à la cruauté, elle éprouve les sentiments qu'on appelle de ces noms ; et elle les éprouve seulement après ces mouvements et parce qu'ils se sont produits ; elle est purement patiente (passive) ; elle ne préside pas aux mouvements du corps, elle y sert, sans raisonnement, sans réflexion, parce qu'elle est faite pour pourvoir à ses besoins. De là l'effort douloureux qu'elle doit tenter quand elle veut rompre cette correspondance et ne pas consentir aux dispositions du corps. (§ xi.)

II

INFLUENCE DE L'AME SUR LE CORPS

C'est ici le bel endroit de l'homme. L'âme est maîtresse de son corps, dont les mouvements sont assujettis à sa volonté, et chose merveilleuse, elle en meut les parties les plus secrètes, sans les connaître : il suffit d'une pensée que l'on conçoit, comme celle de remuer la main, de parler, de regarder au loin, et d'une décision de la volonté, pour que mille ressorts inconnus se remuent pour produire ces effets, dont nous ne connaissons rien, sinon que nous les voulons. Ce second effet de l'union de

gination, comme toutes celles qui ont tout à fait vieilli. On s'est au contraire efforcé de reproduire avec quelque étendue les parties de cette étude où Bossuet à touché la vérité ou s'en est approché. On n'a pas jugé utile de signaler des hypothèses surannées, surtout celle des esprits animaux, qui n'ont plus aucun intérêt, puisqu'on ne les discute même plus.

l'âme et du corps est dû soit à l'intelligence, soit à la volonté, soit à la volonté et à l'intelligence réunies, c'est-à-dire à l'attention.

1. De l'intelligence. — La connaissance de la vérité n'est pas une suite de l'ébranlement des nerfs ou du cerveau, il y en a plusieurs preuves. Les sens se trompent, l'entendement redresse leurs erreurs et peut devenir comme infaillible, soit parce qu'il connaît la vérité, soit parce qu'il connaît du moins qu'il ne peut la connaître ; les sensations violentes sont douloureuses, les vérités les plus fortes plaisent à l'intelligence et la soulagent; les sens varient souvent, la vérité entendue reste toujours la même : l'entendement n'est donc pas attaché à un organe corporel. Toutefois il ne faut pas nier que l'on ne peut pas penser, sans imaginer, et sans avoir senti. Tout au plus est-il possible que les esprits élevés à une haute contemplation puissent parfois former un pur acte d'intelligence dégagé de toute image sensible. (§§ xii, xiii, xiv.)

2. De la volonté. — Nous pouvons remuer nos membres à notre gré; or ces mouvements dépendant du cerveau, il faut que nous ayons le pouvoir d'agir sur cet organe, qui est par conséquent le principal siége de l'âme. Cette action s'exerce-t-elle sur le cerveau tout entier, ou sur quelque maîtresse pièce, on ne saurait le dire; car l'âme ne sent pas ce cerveau qu'elle meut, ni son influence sur les nerfs ni tout ce qui s'en suit. Cet empire de la volonté sur les mouvements nous permet de nous rendre maîtres de certaines choses qui par nature semblaient soustraites à notre volonté ; d'agir d'une façon indirecte sur les fonctions du corps et surtout sur les imaginations et les passions. Nous pouvons en effet nous approcher ou nous éloigner des objets qui les excitent ; et de plus exécuter ou retenir les mouvements qu'elles provoquent. Bien qu'elles disposent le corps au mouvement, il est réservé à l'âme de lâcher le dernier coup. (§§ xv, xvi.)

3. De l'attention. — L'attention consiste à choisir son sujet pour y penser volontairement; elle empêche la dissipation de l'esprit. Mais elle ne peut le faire directement ; elle y parvient en agissant sur le cerveau, pour en arrêter le mouvement et le tendre uniformément. Cette contention est naturellement pénible et veut être relâchée de temps en temps. Mais il ne suffit pas d'arrêter le cours des pensées et de concentrer l'intelligence; il faut encore la diriger, c'est-à-dire rappeler les images propres à aider à ses opérations. L'attention non-seule-

ment fixe les mouvements cérébraux, mais encore elle les excite en tel point qu'il lui plaît, et leur impose ensuite une marche suivie et régulière; de là ses trois effets sur l'intelligence : elle concentre les pensées, elle les choisit, elle les fait se suivre en un ordre défini. La fatigue qui en résulte se répare dans le sommeil; elle disparaît aussi quand la vérité est trouvée, et qu'on la contemple sans le secours de ces images accessoires que le cerveau a dû produire. Car l'acte d'entendre en lui-même n'est pas pénible; il le devient parce qu'il faut en même temps arrêter l'imagination, c'est-à-dire tenir en bride le cerveau. Nous pouvons gouverner ainsi les passions et les soumettre encore mieux que l'intelligence; mais toujours d'une manière indirecte, et en agissant sur l'organe auquel elles sont particulièrement attachées. Car nous ne commandons pas directement à nos passions; mais nous pouvons nous éloigner des objets qui les font naître, empêcher leurs effets de se réaliser, et surtout les prévenir dans leur principe, en détournant l'esprit des pensées propres à les nourrir, ce qui s'opère par une action exercée sur le cerveau. Toutefois notre pouvoir est borné, s'épuise en se prolongeant, et cède parfois devant des agitations cérébrales qui causent la folie ou les passions violentes; il disparaît dans le sommeil et nous laisse livrés aux extravagances des songes. (§§ XVII, XVIII, XIX.)

Ainsi le corps est un instrument dont l'âme se sert à sa volonté, qui est sain ou malade, suivant qu'il peut ou ne peut pas exécuter ses ordres, et qui, à son tour, l'unit à lui par les sensations, et forme avec elle un tout naturel. Il y a donc quelque chose du corps dans les opérations intellectuelles et sensitives, et on risque de lui attribuer ce qui revient à l'âme. Les sensations surtout suivent de si près les impressions qu'on pourrait les confondre avec elles, et y ramener aussi les imaginations et les passions. Mais le mouvement des nerfs n'est pas un sentiment; un changement de place n'est pas une perception, l'agitation du sang n'est pas un désir, les vibrations du cerveau ne sont pas des images ou des passions. « De quelque manière qu'on tourne et qu'on remue le corps, que ce soit vite ou lentement, circulairement ou en ligne droite, en masse ou en parcelles séparées, cela ne le fera jamais sentir, encore moins imaginer, encore moins raisonner... encore moins délibérer et chercher à résister à ses passions, se commander à soi-même, aimer enfin quelque chose jusqu'à lui sacrifier sa propre vie. » (§§ XX, XXI.)

I. L'âme est naturellement unie au corps.

Il a plu néanmoins à Dieu que des natures si différentes fussent étroitement unies. Et il était convenable, afin qu'il y eût de toutes sortes d'êtres dans le monde [1], qu'il s'y trouvât et des corps qui ne fussent unis à aucun esprit, tels que sont la terre et l'eau, et les autres de cette nature; et des esprits qui, comme Dieu même, ne fussent unis à aucun corps, tels que sont les anges; et aussi des esprits unis à un corps, telle qu'est l'âme raisonnable, à qui, comme à la dernière de toutes les créatures intelligentes, il devait échoir en partage, ou plutôt convenir naturellement de faire un même tout avec le corps qui lui est uni [2].

Ce corps, à le regarder comme organique, est un par la proportion et la correspondance de ses parties; de sorte qu'on peut l'appeler un même organe, de même et à plus forte raison qu'un luth ou un orgue est appelé un seul instrument [3]: d'où il résulte que l'âme lui doit être unie en son tout, parce qu'elle lui est unie comme à un seul organe parfait dans sa totalité [4].

II. Deux effets de cette union, et deux genres d'opérations dans l'âme.

C'est une union admirable de notre corps et de notre âme, que nous avons à considérer. Et quoiqu'il soit difficile et peut-être impossible à l'esprit humain d'en pénétrer le secret [5], nous en voyons pourtant quelque fondement dans les choses qui ont été dites.

1. Descartes condamnerait ce raisonnement hardi, qui suppose une connaissance des desseins de Dieu.

2. Bossuet admet, quoique un peu timidement, l'action réciproque du corps et de l'âme. Son spiritualisme tient plus de celui de Saint-Thomas que de celui des Cartésiens : il n'a rien de commun avec les causes occasionnelles ou l'harmonie préétablie, et il faut l'en louer. Voir plus bas, § XX.

3. La physiologie incline au contraire à regarder le corps organique comme un assemblage, une sorte de collection d'organismes ayant leur vie propre. Quand cette hypothèse serait plus démontrée qu'elle ne l'est, il resterait toujours vrai qu'il y a unité de but et concert d'action.

4. Saint Thomas dit aussi, à propos du siége de l'âme, qu'elle est unie au corps tout entier : « *Tota in toto corpore et tota in qualibet ejus parte.* » Il est impossible, ce semble, d'approuver ce point de doctrine. L'âme n'agit pas directement sur toutes les parties du corps, ni réciproquement; puisque les actions organiques ont des centres, et que les mouvements ne partent pas indistinctement de toutes les parties du corps.

5. Il est impossible en thèse géné-

Nous avons distingué dans l'âme deux sortes d'opérations : les opérations sensitives, et les opérations intellectuelles; les unes attachées à l'altération et au mouvement des organes corporels, les autres supérieures au corps, et nées pour le gouverner.

Car il est visible que l'âme se trouve assujettie par ses sensations aux dispositions corporelles; et il n'est pas moins clair que par le commandement de la volonté guidée par l'intelligence, elle remue les bras, les jambes, la tête, et enfin transporte tout le corps [1].

Que si l'âme n'était simplement qu'intellectuelle, elle serait tellement au-dessus du corps, qu'on ne saurait par où elle y pourrait tenir; mais parce qu'elle est sensitive [2], on la voit manifestement unie au corps par cet endroit-là, ou, pour mieux dire, par toute sa substance, puisqu'elle est indivisible, et qu'on peut bien en distinguer les opérations, mais non pas la partager dans son fond [3].

De là que l'âme est sensitive, elle est sujette au corps de ce côté-là, puisqu'elle souffre de ses mouvements, et que les sensations, les unes fâcheuses et les autres agréables, y sont attachées [4].

De là suit un autre effet : c'est que l'âme qui remue les membres et tout le corps par sa volonté, le gouverne comme une chose qui lui est intimement unie, qui la fait

rale de comprendre qu'une substance ou une force agisse sur une autre, c'est-à-dire soit à la fois elle-même et quelque chose d'autre. C'est cette difficulté, d'ailleurs commune aux faits purement physiques et aux actes de la pensée, qui a porté d'excellents esprits, comme Leibnitz, à nier radicalement l'influence d'une chose sur une autre. Mais cette négation heurte des convictions qu'il est difficile de faire passer pour des préjugés.

1. Bossuet ne dit pas positivement que la volonté soit elle-même la puissance motrice : il donne à l'entendre; il est évident pourtant qu'avant de vouloir remuer les membres, l'âme les a déjà mis en mouvement, et a dû connaître son pouvoir pour se décider à l'employer. L'activité motrice, comme toutes les autres, est spontanée avant d'être volontaire.

2. Il ne faut pas exagérer cette différence de fonctions jusqu'à en faire, comme certains scolastiques, une différence de nature. L'âme n'est jamais purement sensitive; il y a de la pensée latente ou visible dans tout ce qu'elle fait. Du reste, Bossuet a pris soin de corriger lui-même ce qu'il y a d'outré dans cette distinction.

3. C'est une réponse à ceux qui imaginent une âme sensitive, distincte de l'âme intellective, intermédiaire entre elle et le corps, et chargée des opérations de la vie, fiction commune au moyen-âge, renouvelée sous un autre nom par tous ceux qui placent entre l'âme et le corps quelque principe moyen, comme le médiateur plastique, le principe vital, etc.

4. Ces mots n'expliquent rien, et ont le tort d'affecter la forme d'une explication.

souffrir elle-même, et lui cause des plaisirs et des douleurs extrêmement vives [1].

Voilà ce que nous pouvons entendre de l'union de l'âme avec le corps, et elle se fait remarquer principalement par deux effets.

Le premier est que de certains mouvements du corps suivent certaines pensées ou sentiments de l'âme; et le second réciproquement, qu'à une certaine pensée ou sentiment qui arrive à l'âme sont attachés certains mouvements qui se font en même temps dans le corps [2] : par exemple, de ce que les chairs sont coupées, c'est-à-dire séparées les unes des autres, ce qui est un mouvement dans le corps, il arrive que je sens en moi la douleur, que nous avons vue être un sentiment de l'âme; et, de ce que j'ai dans l'âme la volonté que ma main soit remuée, il arrive qu'elle l'est en effet au même moment.

Le premier de ces deux effets paraît dans les opérations où l'âme est assujettie au corps, qui sont les opérations sensitives; et le second paraît dans les opérations où l'âme préside au corps, qui sont les opérations intellectuelles.

Considérons ces deux effets l'un après l'autre. Voyons, avant toutes choses, ce qui se fait dans l'âme ensuite des mouvements du corps, et nous verrons après ce qui arrive dans le corps ensuite des pensées de l'âme.

III. Les sensations sont attachées à des mouvements corporels qui se font en nous.

Et d'abord il est clair que tout ce qu'on appelle sentiment ou sensation, je veux dire la perception des couleurs, des sons, du bon et du mauvais goût, du chaud et du froid, de la faim et de la soif, du plaisir et de la douleur,

1. On lit ici dans le texte de l'édition de 1741 tout un alinéa où il est dit : « Que l'âme ne peut mouvoir son corps par sa volonté, qu'elle ne peut rien sur lui indépendamment de Dieu, ce qui est une espèce de miracle général et subsistant, etc., etc. » Ces assertions sont contraires à la doctrine de Bossuet et paraissent avoir été intercalées ici par ses éditeurs.

2. Bossuet ne dit pas positivement que ces phénomènes se *causent* réciproquement, mais les mots dont il se sert : « ils suivent, ils sont attachés », ne peuvent guère s'entendre autrement. Peut-être tenait-il à ne pas trop s'éloigner des manières de dire en usage parmi les Cartésiens, ou même hésitait-il à se prononcer sur l'action réciproque de l'âme et du corps. Il parle plus explicitement au § xv, mais jamais avec assez de précision.

suit les mouvements et l'impression que font les objets sensibles par leurs organes corporels.

Mais pour entendre plus distinctement par quels moyens cela s'exécute, il faut supposer plusieurs choses constantes.

La première, qu'en toute sensation il se fait un contact et une impression réelle et matérielle sur nos organes, qui vient, ou immédiatement, ou originairement de l'objet[1].

Et déjà, pour le toucher et le goût, le contact y est palpable et immédiat. Nous ne goûtons que ce qui est immédiatement appliqué à notre langue; et, à l'égard du toucher, le mot l'emporte, puisque toucher et contact c'est la même chose.

Et encore que le soleil et le feu nous échauffent étant éloignés, il est clair qu'ils ne font impression sur notre corps qu'en la faisant sur l'air qui le touche[2]. Le même se doit dire du froid; et ainsi ces deux sensations appartenant au toucher, se font par l'application et l'attouchement de quelque corps.

On doit croire que si le goût et le toucher demandent un contact réel, il ne le sera pas moins dans les autres sens, quoiqu'il y soit plus délicat[3].

Et l'expérience le fait voir même dans la vue, où le contact des objets et l'ébranlement de l'organe corporel paraît le moindre; car on peut aisément sentir, en regardant le soleil, combien ses rayons directs sont capables de nous blesser : ce qui ne peut venir que d'une trop violente agitation des parties qui composent l'œil[4].

Mais encore que ces rayons nous blessent moins étant réfléchis, le coup en est souvent très-fort, et le seul effet

1. Première condition des sensations et des perceptions : une impression nerveuse produite par le contact direct ou indirect d'un objet. Le fait est constant, il n'y a rien à changer à l'énoncé de cette loi.

2. Bossuet ne songe pas ici à affirmer ou à nier que l'air soit nécessaire au rayonnement de la chaleur; il marque, et avec toute justesse, qu'il y a contact entre nos organes et le milieu. Les hypothèses modernes sur la nature de la chaleur ne font que confirmer son observation.

3. On voit de temps à autre, dans ce chapitre, de ces raisonnements hors de propos; mais l'auteur en appelle aussitôt à l'expérience.

4. La raison est médiocre; mais il est constant que les rayons lumineux, quelle qu'en soit la nature, agissent directement sur la rétine.

du blanc et du noir nous fait sentir que les couleurs ont plus de force que nous ne pensons pour nous émouvoir. Car il est certain que le blanc écarte les nerfs optiques, et que le noir, au contraire, les tient trop serrés [1]. C'est pourquoi ces deux couleurs blessent la vue, quoique d'une manière opposée; car le blanc la dissipe et l'éblouit: ce qui paraît tellement à ceux qui voyagent parmi les neiges, pendant que la campagne en est couverte, qu'ils sont contraints de se défendre contre l'effort que cette blancheur fait sur leurs yeux, en les couvrant de quelque verre, sans quoi ils perdraient la vue. Et les ténèbres, qui font sur nous le même effet que le noir, nous font perdre la vue d'une autre sorte, lorsque les nerfs optiques, trop longtemps serrés, à la fin deviennent immobiles et incapables d'être ébranlés par les objets. On sent aussi à la longue qu'un noir trop enfoncé [2] fait beaucoup de mal; et par l'effet sensible de ces deux couleurs principales, on peut juger de celui de toutes les autres.

Quant aux sons, l'agitation de l'air, et le coup qui en vient à notre oreille, sont choses trop sensibles pour être révoquées en doute. On se sert du son des cloches pour dissiper les nuées. Souvent de grands cris ont tellement fendu l'air, que les oiseaux en sont tombés; d'autres ont été jetés par terre par le seul vent d'un boulet [3]. Et peut-on avoir peine à croire que les oreilles sont agitées par le bruit, puisque même les bâtiments en sont ébranlés, et qu'on les en voit trembler? On peut juger par là de ce que fait une plus douce agitation sur des parties plus délicates.

Cette agitation de l'air est si palpable, qu'elle se fait même sentir en d'autres parties du corps. Chacun peut remarquer ce que certains sons, comme celui d'un orgue ou d'une basse de viole, font sur son corps. Les paroles se

1. Observations justes, mal expliquées; inutiles du reste pour prouver que la lumière agit au contact de la rétine. Si les phénomènes de lumière sont des vibrations, comme on le pense, la thèse que l'on soutient ici n'en est que plus évidente.

2. On dirait aujourd'hui : trop foncé.

3. Ce fait, plus ou moins vrai, n'intéresse en rien la nature du son : on donnerait aujourd'hui d'autres preuves de l'assertion, mais on n'y changerait rien. Les extrémités du nerf auditif doivent être affectées pour qu'il y ait audition. Les observations qui suivent sont d'une extrême justesse; ce qui est son pour l'oreille, est simplement vibration pour d'autres nerfs.

font sentir aux extrémités des doigts situés d'une certaine façon; et on peut croire que les oreilles, formées pour recevoir cette impression, la recevront aussi beaucoup plus forte.

L'effet des senteurs nous paraît par l'impression qu'elles font sur la tête. De plus, on ne verrait pas les chiens suivre le gibier, en flairant les endroits où il a passé, s'il ne restait quelques vapeurs sorties de l'animal poursuivi. Et quand on brûle des parfums, on en voit la fumée se répandre dans toute une chambre, et l'odeur se fait sentir en même temps que la vapeur vient à nous. On doit croire qu'il sort des fumées à peu près de même nature, quoique imperceptibles, de tous les corps odoriférants, et que c'est ce qui cause tant de mauvais effets dans notre cerveau. Car il faut apprendre à juger des choses qui ne se voient pas, par celles qui se voient [1].

IV. Les mouvements corporels, qui se font en nous dans les sensations, viennent des objets par le milieu.

Il est donc vrai qu'il se fait, dans toutes nos sensations, une impression réelle et corporelle sur nos organes; mais nous avons ajouté qu'elle vient immédiatement ou originairement de l'objet.

Elle en vient immédiatement dans le toucher et dans le goût, où l'on voit les corps appliqués par eux-mêmes à nos organes. Elle en vient originairement dans les autres sensations, où l'application de l'objet n'est pas immédiate, mais où le mouvement qui se fait en vient jusqu'à nous tout du long de l'air, par une parfaite continuité [2].

C'est ce que l'expérience nous découvre aussi certaine-

1. Les explications le plus généralement admises donnent raison à Bossuet: les odeurs paraissent dues, non pas à des vapeurs, mais à des parties infiniment tenues des corps odorants qui s'en exhalent sans cesse et viennent agir sur la membrane pituitaire. — En somme les conditions de l'exercice du toucher s'étendent à tous les sens; on ne perçoit rien à distance, d'autant plus qu'on ne perçoit directement que la modification des nerfs.

2. Cette différence entre l'impression immédiate ou médiate (originaire) est plus apparente que réelle : l'impression de la lumière, du son, ou des particules odorantes *touche* directement nos nerfs. Quant à l'éloignement des objets auxquels nous rapportons nos sensations, il ne nous est pas donné par elles. C'est affaire d'expérience et d'induction, comme l'idée des objets eux-mêmes dont nous ne percevons que les qualités.

ment que tout le reste que nous avons dit. Un corps interposé m'empêche de voir le tableau que je regardais : quand le milieu est transparent, selon la nature dont il est, l'objet vient à moi différemment; l'eau, qui rompt la ligne droite, le courbe à mes yeux; les verres, selon qu'ils sont colorés ou taillés, en changent les couleurs, les grandeurs et les figures; l'objet ou se grossit ou s'apetisse, ou se renverse, ou se redresse, ou se multiplie. Il faut donc premièrement, qu'il se commence quelque chose sur l'objet même, et c'est la réflexion de quelque rayon de soleil, ou d'un autre corps lumineux; et il faut, secondement, que cette réflexion, qui se commence à l'objet, se continue tout le long de l'air jusqu'à mes yeux : ce qui montre que l'impression qui se fait sur moi vient originairement de l'objet même.

Il en est de même de l'agitation qui cause les sons, et de la vapeur qui excite les senteurs. Dans l'ouïe, le corps résonnant qui cause le bruit doit être agité; et on y sent au doigt un trémoussement tant que le bruit dure. Dans l'odorat, une vapeur doit s'exhaler du corps odoriférant; et dans l'un et dans l'autre sens, si le corps qui agite l'air rompt le coup qui venait à nous, nous ne sentons rien.

Ainsi dans les sensations, à n'y regarder seulement que ce qu'il y a dans le corps, nous trouvons trois choses à considérer, l'objet, le milieu et l'organe même; par exemple, les yeux et les oreilles[1].

V. Les mouvements de nos corps, auxquels les sensations sont attachées, sont les mouvements des nerfs.

Mais comme ces organes sont composés de plusieurs parties, pour savoir précisément quelle est celle qui est le propre instrument destiné par la nature pour les sensations, il ne faut que se souvenir qu'il y a en nous certains petits filets qu'on appelle nerfs, qui prennent leur origine

1. Rien n'empêche de considérer ces trois choses, mais dans un ordre inverse; il faudrait d'abord considérer ce qui se passe dans l'organe, seule chose que nous sentions; c'est d'après ces sensations que nous nous formons l'idée des objets. En d'autres termes, ce sont nos sensations qui expliquent les objets, et il ne faut pas expliquer les sensations par les objets.

dans le cerveau, et qui de là se répandent dans tout le corps.

Souvenons-nous aussi qu'il y a des nerfs particuliers attribués par la nature à chaque sens. Il y en a pour les yeux, pour les oreilles, pour l'odorat, pour le goût [1]; et comme le toucher se répand par tout le corps, il y a aussi des nerfs répandus partout dans les chairs. Enfin, il n'y a point de sentiment où il n'y a point de nerfs, et les parties nerveuses sont les plus sensibles. C'est pourquoi tous les philosophes sont d'accord, que les nerfs sont le propre organe des sens [2].

Nous avons vu, outre cela, que les nerfs aboutissent tous au cerveau, et qu'ils sont pleins des esprits qu'il y envoie continuellement; ce qui doit les tenir toujours tendus pendant que l'animal veille [3]. Tout cela supposé, il sera facile de déterminer le mouvement précis auquel la sensation est attachée, et enfin tout ce qui regarde tant la nature que l'usage des sensations, en tant qu'elles servent au corps et à l'âme.

C'est ce qui sera expliqué en douze propositions dont les six premières feront voir les sensations attachées aux mouvements des nerfs, et les six autres expliqueront l'usage que l'âme fait des sensations, et l'instruction qu'elle en reçoit, tant pour le corps que pour elle-même.

VI. Six propositions qui expliquent comment les sensations sont attachées à l'ébranlement des nerfs.

PROPOSITION I.—*Les nerfs sont ébranlés par les objets du dehors qui frappent les sens.*

C'est de quoi on ne peut douter dans le toucher, où l'on voit des corps appliqués immédiatement sur le nôtre, qui étant en mouvement ne peuvent manquer d'ébranler les nerfs qu'ils trouvent répandus partout. L'air chaud ou froid qui nous environne doit avoir un effet semblable. Il est clair que l'un dilate les parties du corps, et que l'autre

1. Voir plus haut chapitre II, p. 93.
2. Ce sont là des organes, non des sens.
3. Il faut renvoyer cette proposition à celles du livre précédent où il est question des *esprits* et la juger comme elles.

les resserre; ce qui ne peut être sans quelque ébranlement des nerfs. Le même doit arriver dans les autres sens, où nous avons vu que l'altération de l'organe n'est pas moins réelle. Ainsi les nerfs de la langue seront touchés et ébranlés par le suc exprimé des viandes : les nerfs auditifs, par l'air qui s'agite au mouvement des corps résonnants : les nerfs de l'odorat, par les vapeurs qui sortent des corps : les nerfs optiques, par les rayons ou directs ou réfléchis du soleil, ou d'un autre corps lumineux; autrement les coups que nous recevons, non-seulement du soleil trop fixement regardé, mais encore du blanc et du noir, ne seraient pas aussi forts que nous les avons remarqués. Enfin, généralement, dans toutes les sensations, les nerfs sont frappés par quelque objet; et il est aisé d'entendre que des filets si déliés et si bien tendus ne peuvent manquer d'être ébranlés aussitôt qu'ils sont touchés avec quelque force [1].

PROPOSITION II. — *Cet ébranlement des nerfs frappés par les objets se continue jusqu'au dedans de la tête et du cerveau.*

La raison est que les nerfs sont continués jusque-là; ce qui fait qu'ils portent, par nécessité, au-dedans le mouvement et les impressions qu'ils reçoivent du dehors [2].

Cela s'entend aisément par le mouvement d'une corde, ou d'un filet bien tendu, qu'on ne peut mouvoir à une de ses extrémités, sans que l'autre soit ébranlée à l'instant, à moins qu'on n'arrête le mouvement au milieu.

Les nerfs sont semblables à cette corde ou à ce filet; avec cette différence, qu'ils sont sans comparaison plus

1. Les cartésiens considèrent, à la lettre, les nerfs comme des cordes bien tendues, et qui vibrent quand on les pince ou qu'on les tire. De là ce mot d'ébranlement par lequel Bossuet désigne l'impression. On voit que ses explications sont purement mécaniques, et n'ajoutent rien à ce qu'il a déjà avancé. Nous ne savons guère mieux que lui ce qui se passe dans les nerfs, et les hypothèses parfois proposées n'ont guère plus de crédit que les esprits animaux.

2. Que l'impression se prolonge jusqu'au cerveau, c'est un fait avéré mais que le cerveau soit ébranlé ou secoué comme si l'on avait tiré ou remué une corde tendue qui y fût attachée, c'est une hypothèse. Les nerfs ne sont pas tendus; ils ne subissent dans les impressions aucun déplacement appréciable; on ne les a jamais vus vibrer ni être remués. Leur mouvement est moléculaire, disent les physiologistes, ce qui n'est pas plus instructif que ce mot d'ébranlement. « L'impression se fait, dit La Fontaine, mais comment se fait-elle ? » La réponse n'est pas encore trouvée.

déliés, et pleins outre cela d'un esprit très-vif et très-vite, c'est-à-dire, d'une subtile vapeur qui coule sans cesse au dedans, et les tient tendus, de sorte qu'ils sont remués par les moindres impressions du dehors, et les portent fort promptement au dedans de la tête, où est leur racine [1].

PROPOSITION III. — *Le sentiment est attaché à cet ébranlement des nerfs* [2].

Il n'y a point en cela de difficulté; et puisque les nerfs sont le propre organe des sens, il est clair que c'est à l'impression qui se fait dans cette partie que la sensation doit être attachée [3].

De là il doit arriver qu'elle s'excite toutes les fois que les nerfs sont ébranlés, qu'elle dure autant que dure l'ébranlement des nerfs, et au contraire, que les mouvements qui n'ébranlent point les nerfs ne sont point sentis : et l'expérience fait voir que la chose arrive ainsi [4].

Premièrement, nous avons vu qu'il y a toujours quelque contact de l'objet, et par là quelque ébranlement dans les nerfs, lorsque la sensation s'excite.

Et sans même qu'aucun objet extérieur frappe nos oreilles, nous y sentons certains bruits qui ne peuvent arriver que de ce que des humeurs qui se jettent sur le tympan l'ébranlent en diverses sortes; ce qui fait sentir les tintements plus ou moins clairs, selon que les nerfs sont diversement touchés [5].

Par une raison semblable, on voit les étincelles de lumière s'exciter au mouvement de l'œil frappé, ou de la

1. On a déjà vu que Bossuet croit que tous les nerfs ont leur racine dans l'encéphale : voir chapitre II, p. 88.

2. Le mot sentiment ici, comme ailleurs, est synonyme de sensation; c'est le fait simple et indéfinissable qu'on exprime par le mot sentir.

3. Simple tautologie sous forme d'explication.

4. Il n'y a rien à reprocher à ces propositions très-précises. Le mot « ébranler, » vaut autant que ceux qu'on emploie aujourd'hui, et d'ailleurs est encore d'usage même dans la science.

5. Les physiologistes reconnaissent ces sensations causées par une modification du nerf sans cause externe apparente et les appellent des perceptions subjectives. Bossuet comprend bien qu'il se passe alors dans les nerfs des phénomènes analogues à ceux qui les modifient en présence des objets, et les attribue comme ceux-ci à des causes mécaniques. On ne sait pas au juste comment expliquer ces altérations, d'où proviennent certaines hallucinations. Elles portent peut-être directement sur les centres nerveux et non pas sur un point du trajet du nerf. Ce qui suit sur les apparences lumineuses, qui résultent d'un choc ou d'un coup, est parfaitement observé.

tête heurtée; et rien ne les fait paraître que l'ébranlement causé par ces coups dans les nerfs, au mouvement desquels la perception de la lumière est naturellement attachée.

Et ce qui le justifie, ce sont ces couleurs changeantes que nous continuons de voir, même après avoir fermé les yeux, lorsque nous les avons tenus quelque temps arrêtés sur une grande lumière, ou sur un objet mêlé de différentes couleurs, surtout quand elles sont éclatantes.

Comme alors l'ébranlement des nerfs optiques a dû être fort violent, il doit durer quelque temps, quoique plus faible, après que l'objet a disparu : c'est ce qui fait que la perception d'une grande et vive lumière se tourne en couleurs plus douces, et que l'objet qui nous avait ébloui par ses couleurs variées nous laisse, en se retirant, quelques restes d'une semblable vision.

Si ces couleurs semblent vaguer au milieu de l'air, si elles s'affaiblissent peu à peu, si enfin elles se dissipent, c'est que le coup que donnait l'objet présent ayant cessé, le mouvement qui reste dans le nerf est moins fixe, qu'il se se ralentit, et enfin s'accoise [1] tout à fait.

La même chose arrive à l'oreille, lorsque étonnée par un grand bruit, elle en conserve quelque sentiment après même que l'agitation a cessé dans l'air.

C'est par la même raison que nous continuons quelque temps à avoir chaud dans un air froid, et avoir froid dans un air chaud; parce que l'impression causée dans les nerfs, par la présence de l'objet, subsiste encore.

Supposé, par exemple, que l'altération que cause le feu dans ma main et dans les nerfs qu'il y rencontre, soit une grande agitation de toutes les parties, qui irait enfin à les dissoudre et à les réduire en cendre : et au contraire, que l'impression qu'y fait le froid, soit d'arrêter le mouvement des parties en les tenant pressées les unes contre les autres, ce qui causerait à la fin un entier engourdissement; il est clair que, tant que dure cette altération, le sentiment

1. Accoiser, rendre coi, calme, tranquille. (Littré.)

du froid et du chaud doit durer aussi, quoique je me sois retiré de l'air glacé et de l'air brûlant.

Mais, comme après qu'on a éloigné les objets qui faisaient cette impression sur les organes, elle s'affaiblit, et qu'ils reviennent peu à peu à leur naturel, il doit aussi arriver que la sensation diminue; et la chose ne manque pas de se faire ainsi.

Ce qui fait durer si longtemps la douleur de la goutte ou de la colique, c'est la continuelle régénération de l'humeur mordicante qui la fait naître, et qui ne cesse de picoter ou de tirailler les nerfs [1].

La douleur de la faim et de la soif vient d'une cause semblable. Ou le gosier desséché se resserre et tire les nerfs, ou les eaux fortes que l'estomac envoie des environs dans son fond, pour y faire la digestion des viandes, se tournent contre lui, et piquent ses nerfs, jusqu'à ce qu'on leur ait donné, en mangeant, une matière plus propre à les exercer [2].

Pour la douleur d'une plaie, si elle se fait sentir longtemps après le coup donné, c'est à cause de l'impression violente qu'il a faite sur la partie, et à cause de l'inflammation et des accidents qui surviennent, par lesquels le picotement des nerfs est continué.

Il est donc vrai que le sentiment s'élève par le mouvement du nerf, et dure par la continuation de cet ébranlement. Et il est vrai aussi que les mouvements qui n'ébranlent pas les nerfs ne sont point sentis : ce qui fait que l'on ne se sent point croître, et qu'on ne sent non plus comment l'aliment s'incorpore à toutes les parties, parce qu'il ne se fait dans ce mouvement aucun ébranlement des nerfs; comme on l'entendra aisément, si on considère combien est douce l'insinuation de l'aliment dans les parties qui le reçoivent [3].

1. Explications médicales qui n'avaient alors rien de ridicule.

2. Les causes organiques des sensations locales de la faim ne sont pas connues avec toute certitude; on a désigné l'action de la salive, de la bile, du suc gastrique, les contractions ou les frottements des parois de l'estomac, l'altération des nerfs de la paire vague, qui survient quand les organes digestifs ne sont plus stimulés par les aliments, etc., etc. Ce qui est certain, et Bossuet le dit, c'est qu'il y a quelque altération des nerfs et par suite un avis transmis à la conscience.

3. Il y a bien d'autres mouvements

Ce qui vient d'être expliqué dans cette troisième proposition sera confirmé par les suivantes.

PROPOSITION IV. — *L'ébranlement des nerfs, auquel le sentiment est attaché, doit être considéré dans toute son étendue, c'est-à-dire, en tant qu'il se communique d'une extrémité à l'autre des parties du nerf qui sont frappées au dehors, jusqu'à celles qui sont cachées dans le cerveau.*

L'expérience le fait voir. C'est pour cela qu'on bande les nerfs au-dessus quand on veut couper au-dessous, afin que le mouvement se porte plus languissamment dans le cerveau, et que la douleur soit moins vive. Que si on pouvait tout à fait arrêter le mouvement du nerf au milieu, il n'y aurait point du tout de sentiment[1].

On voit aussi que, dans le sommeil, on ne sent pas quand on est touché légèrement, parce que les nerfs étant détendus, ou il ne s'y fait aucun mouvement, ou il est trop léger pour se communiquer jusqu'au dedans de la tête[2].

PROPOSITION V. — *Quoique le sentiment soit principalement uni à l'ébranlement du nerf au dedans du cerveau, l'âme, qui est présente à tout le corps, rapporte le sentiment qu'elle reçoit, à l'extrémité où l'objet frappe.*

Par exemple, j'attribue la vue d'un objet à l'œil tout seul, le goût à la seule langue ou au seul gosier ; et si je suis blessé au bout du doigt, je dis que j'ai mal au doigt, sans songer seulement si j'ai un cerveau, ni s'il s'y fait quelque impression[3].

De là vient qu'on voit souvent que ceux qui ont la jambe coupée ne laissent pas de sentir du mal au bout du pied, de dire qu'il leur démange, et de gratter leur jambe de bois, parce que le nerf qui répondait au pied et à la jambe, étant ébranlé dans le cerveau, il se fait un sentiment que

dont nous n'avons pas ordinairement conscience : ils sont insensibles moins par suite de leur faiblesse que par suite de leur continuité.

1. Si la communication avec l'encéphale ou la moelle épinière est interrompue, la portion du nerf détachée de son centre perd ses propriétés ; c'est une preuve que le nerf n'est qu'un organe de transmission du mouvement mal défini, causé par l'impression des agents extérieurs.

2. Explication à rejeter.

3. La sensation est le plus souvent rapportée à la partie des organes où l'impression a paru se produire. En réalité, comme le dit l'auteur, son lieu, son siége c'est le cerveau.

l'âme rapporte à la partie coupée, comme si elle subsistait encore [1].

Et il fallait nécessairement que la chose arrivât ainsi. Car encore que la jambe soit emportée avec les bouts des nerfs qui y étaient, le reste en demeure dans le cerveau, capable des mêmes mouvements qu'il avait auparavant, et même très-disposé à les faire, tant à cause qu'il a été formé pour cela, qu'à cause qu'il y est accoutumé, et par là déjà plié à ces mouvements. S'il arrive donc que le nerf qui répondait à la jambe, ébranlé par les esprits ou par les humeurs, vienne à faire le mouvement qu'il faisait lorsque la jambe était encore unie au corps [2], il est clair qu'il se doit exciter en nous un sentiment semblable, et que nous le rapporterons encore à la partie à laquelle la nature avait appris de le rapporter [3].

Néanmoins cette partie du nerf qui reste dans le cerveau, n'étant plus frappée des objets accoutumés, elle doit perdre insensiblement, et avec le temps, la disposition qu'elle avait à son mouvement ordinaire ; et c'est pourquoi ces douleurs qu'on sent aux parties blessées cessent à la fin : à quoi sert aussi beaucoup la réflexion que nous faisons, que nous n'avons plus de jambe [4].

Quoi qu'il en soit, cette expérience confirme que le sentiment de l'âme est attaché à l'ébranlement du nerf, en tant qu'il se fait dans le cerveau, et fait voir aussi que ce sentiment est rapporté naturellement à l'endroit extérieur du corps où se fait le contact du nerf et de l'objet.

PROPOSITION VI. — *Quelques-unes de nos sensations se terminent à un objet, et les autres non* [5].

1. Cet exemple est très-propre à montrer que le nerf n'est qu'un intermédiaire, une sorte de conducteur : l'essentiel du phénomène se passe dans les centres nerveux, qui ne perdent pas après l'amputation la propriété d'être excités comme auparavant.

2. Il n'est pas nécessaire que le nerf fasse ce mouvement ; l'excitation peut naître directement dans le cerveau. Du reste, à part ce qui concerne les humeurs et les esprits, toute cette description est parfaite, et les faits sont interprétés comme il faut.

3. Ces mots n'indiquent pas que nous apprenons à situer, ou, comme on dit à localiser nos sensations. Cette localisation, d'après Bossuet, est un fait primitif, un élément constituant de la sensation.

4. « L'amputé finit par s'habituer à ces sensations à la fin, et ne s'en aperçoit plus ; cependant, dès qu'il y fait attention, il voit la sensation aussitôt reparaître, et souvent il sent d'une manière très-distincte ses orteils, ses doigts, la plante du pied, la main. » Vulpian, *Leçons sur la physiologie du système nerveux*, p. 162.

5. On a souvent distingué les sensa-

Cette différence des sensations, déjà touchée dans le chapitre *de l'Ame*, mérite, par son importance, encore un peu d'explication. Nous n'aurons, pour bien entendre la chose, qu'à écouter nos expériences.

Toutes les fois que l'ébranlement des nerfs vient du dedans, par exemple, lorsque quelque humeur formée au dedans de nous se jette sur quelque partie et y cause de la douleur, nous ne rapportons cette sensation à aucun objet, et nous ne savons d'où elle nous vient[1].

La goutte nous prend à la main; une humeur âcre picote nos yeux; le sentiment douloureux qui suit de ces mouvements n'a aucun objet[2].

C'est pourquoi généralement, dans toutes les sensations que nous rapportons aux parties intérieures de notre corps, nous n'apercevons aucun objet qui les cause; par exemple, les douleurs de tête, ou d'estomac, ou d'entrailles, dans la faim et dans la soif, nous sentons simplement de la douleur en certaines parties[3]; mais une sensation si vive ne nous fait pas regarder un certain objet, parce que tout l'ébranlement vient du dedans.

Au contraire, quand l'ébranlement des nerfs vient du dehors, notre sensation ne manque jamais de se terminer à quelque objet qui est hors de nous[4]. Les corps qui nous environnent nous paraissent, dans la vision, comme ta-

tions externes des sensations internes; les unes, nous donnant lieu de connaître les choses extérieures, sont appelées instructives; les autres, nous faisant éprouver simplement le plaisir et la douleur, sont dites affectives. Les premières sont surtout des éléments de connaissance et les autres des stimulants pour l'activité. Mais cette distinction n'a pas l'importance que Bossuet y attribue. Car toute sensation se termine à un objet, seulement cet objet est tantôt notre corps et tantôt les corps extérieurs. Ainsi les sensations dites affectives, nous avertissent des divers états de nos organes et des changements qui y surviennent. Elles se rattachent à une sorte de sens général qu'on a appelé par fois le sens vital. Il faut ajouter que les sensations « qui se terminent à un objet » sont originairement comme les autres dues à de simples changements survenus dans nos organes et que les objets extérieurs n'agissent jamais sur notre âme, sans l'intermédiaire de notre corps.

1. Nous savons d'une façon directe ou indirecte quelle est la partie du corps qui se trouve affectée.

2. Aucun objet extérieur à notre corps, mais un objet extérieur à nous, quoique toujours présent, à savoir nos organes.

3. Et, de plus, la perception de ces parties, chaque douleur étant rapportée à son siége organique. Cette perception de l'étendue de notre corps est-elle immédiate? c'est une question controversée et difficile à résoudre; mais elle se pose aussi à propos de la perception des corps étrangers.

4. Il y a là une sorte de cercle vicieux : avant de savoir que la sensation vient du dehors, il faut savoir qu'il

pissés par les couleurs : nous attribuons aux viandes le bon ou le mauvais goût : qui est arrêté, se sent arrêté par quelque chose : qui est battu, sent venir les coups de quelque chose qui le frappe : on sent pareillement et les sons et les odeurs comme venus du dehors [1] et ainsi du reste.

Mais encore que cela s'observe dans toutes ces sensations, ce n'est pas avec la même netteté : car, par exemple, on ne sent pas si distinctement d'où viennent les sons et les odeurs, qu'on sent d'où viennent les couleurs, ou la lumière regardée directement : dont la raison est que la vision se fait en ligne droite, et que les objets ne viennent à l'œil, que du côté où il est tourné; au lieu que les sons et les odeurs viennent de tous côtés indifféremment, et par des lignes souvent rompues au milieu de l'air, qui ne peuvent par conséquent se rapporter à un endroit fixe [2].

Il faut aussi remarquer, touchant les objets, qu'ordinairement on n'en voit qu'un, quoique le sens ait un double organe : je dis, ordinairement, parce qu'il arrive quelquefois que les deux yeux doublent les objets; et voici sur ce sujet qu'elle est sa règle.

Quand on change la situation naturelle des organes, par exemple, quand on presse l'œil, en sorte que les nerfs optiques ne sont point frappés en même sens, alors l'objet paraît double en des lieux différents, quoiqu'en l'un plus obscur qu'en l'autre; de sorte que visiblement il s'excite deux sensations distinctes. Mais quand les deux yeux demeurent dans leur situation, comme deux cordes semblables montées sur un même ton, et touchées en même temps de la même force, ne rendent qu'un même son à notre oreille, ainsi les nerfs des deux yeux, touchés de la

y a des objets hors de nous, et nous ne le pouvons connaître que par nos sensations.

1. Les sons et les odeurs sont-ils *sentis* primitivement « comme venus du dehors. » C'est au moins douteux; ce sont de simples états de conscience déterminés par des états nerveux. Nous *jugeons* ensuite qu'ils viennent du dehors.

2. Le fait est vrai; mais on l'explique mal; c'est au moyen du toucher et des sensations musculaires que nous jugeons de la situation des objets; or, ces sensations se trouvent associées aux sensations de la vue qui en deviennent les signes, et s'y substituent. Celles de l'ouïe sont moins fréquemment associées à celles du toucher, et celles de l'odorat plus rarement encore; ce sont des signes plus incertains et moins précis.

même sorte, ne présentent à l'âme qu'un seul objet, et ne lui font remarquer qu'une sensation. La raison en est évidente : puisque les deux nerfs touchés de même ont un même rapport à l'objet, ils le doivent par conséquent faire voir tout à fait un, sans aucune diversité, ni de couleur, ni de situation, ni de figure[1].

Il est donc absolument impossible que nous ayons en ce cas deux sensations qui nous paraissent distinctes, parce que leur parfaite ressemblance, et leur rapport uniforme au même objet ne permet pas à l'âme de les distinguer : au contraire, elles doivent s'y unir ensemble, comme choses qui conviennent en tout point. Et ce qui doit résulter de leur union, c'est qu'elles soient plus fortes étant unies que séparées; en sorte qu'on voie un peu mieux des deux yeux que d'un, comme l'expérience le montre.

Voilà ce qu'il y avait à considérer sur la nature et les différences des sensations, en tant qu'elles appartiennent au corps et à l'âme, et qu'elles dépendent de leur concours[2]. Avant que de passer à l'usage que l'âme en fait, et pour le corps et pour elle-même, il est bon de recueillir ce qui vient d'être expliqué, et d'y faire un peu de réflexion.

VII. Réflexions sur la doctrine précédente.

Si nous l'avons bien compris, nous avons vu qu'il se fait en toutes les sensations un mouvement enchaîné qui commence à l'objet et se termine au dedans du cerveau[3].

1. On a souvent cherché comment il se fait qu'on ne voit qu'un seul objet au moyen de deux images. Newton et Wollaston attribuent ce phénomène à la distribution des nerfs optiques dans les deux yeux; Mueller, à l'impression faite sur des points symétriques des deux rétines, à peu près comme Bossuet en ce passage. L'une ou l'autre de ces circonstances peut être la condition du fait, mais n'en est pas la cause. Cette cause n'est pas organique : le centre nerveux reçoit bien deux impressions, d'autant plus distinctes que l'objet est plus rapproché; mais l'esprit instruit par une longue expérience interprète ces deux impressions. Nous *apprenons* à voir un seul objet au moyen d'une image double, et cette habitude est si invétérée qu'elle semble un fait primitif.

2. Bossuet aurait dû peut-être marquer plus fortement que, toutes les conditions organiques étant réalisées, il en faut une autre, l'intervention de l'âme, sans laquelle rien ne se produit. Entre un mouvement moléculaire quelconque des filets ou des centres nerveux, et les sensations, il y a un abîme. On reviendra sur cette distinction.

3. Il serait plus exact de dire qu'il commence au cerveau et se termine à l'objet; la présence de l'objet est induite du phénomène cérébral, et de son effet sur l'âme. L'ordre inverse peut être celui des choses, ce n'est pas celui de la connaissance.

Il n'est pas besoin de parler ni du toucher ni du goût, où l'application de l'objet est immédiate et trop palpable pour être niée. A l'égard des trois autres sens, nous avons dit que, dans la vue, le rayon doit se réfléchir de dessus l'objet; que, dans l'ouïe, le corps résonnant doit être agité; enfin que dans l'odorat, une vapeur doit s'exhaler du corps odoriférant.

Voilà donc un mouvement qui se commence à l'objet; mais ce n'est rien, s'il ne continue dans tout le milieu qui est entre l'objet et nous.

C'est ici que nous avons remarqué ce que peuvent les vents et l'eau, et les autres corps interposés, opaques et non transparents, pour empêcher les objets et leur effet naturel.

Mais posons qu'il n'y ait rien, dans le milieu, qui empêche le mouvement de se continuer jusqu'à moi; ce n'est pas assez. Si je ferme les yeux, ou que je bouche les oreilles et les narines, les rayons réfléchis, et l'air agité, et la vapeur exhalée, viendront à moi inutilement: il faut donc que ce mouvement, qui a commencé à l'objet, et s'est étendu dans le milieu, se continue encore dans les organes. Et nous avons reconnu qu'il se pousse le long des nerfs jusqu'au dedans du cerveau.

Toute cette suite de mouvements enchaînés et continués est nécessaire pour la sensation, et c'est après tout cela qu'elle s'excite dans l'âme.

Mais le secret de la nature, ou, pour mieux parler, celui de Dieu, est d'exciter la sensation lorsque l'enchaînement finit, c'est-à-dire lorsque le nerf est ébranlé dans le cerveau [1], et de faire qu'elle se termine à l'endroit où l'enchaînement commence, c'est-à-dire à l'objet même, comme nous l'avons expliqué [2].

1. Ce secret n'a pas été découvert; entre l'état des nerfs et des centres nerveux et le fait psychologique de la sensation, il y a une différence que rien ne peut expliquer. Cet état organique, nous ne savons même pas ce qu'il est. Bossuet l'appelle un ébranlement, et ce mot n'a pas cessé d'être employé; ceux de vibration prolongée, de secousse électrique, de changement chimique désignent des hypothèses, qui restent sans vérification. La sensation au contraire nous est connue directement par la conscience, et à l'instant même où elle se produit.

2. Cette seconde circonstance est-elle

Par là, il sera aisé d'entendre de quoi nous instruisent les sensations, et à quoi nous sert cette instruction, tant pour le corps que pour l'âme.

Pour cela, remettons-nous bien dans l'esprit les quatre choses que nous venons d'observer dans les sensations, c'est-à-dire, ce qui se fait dans l'objet, ce qui se fait dans le milieu, ce qui se fait dans nos organes, ce qui se fait dans notre âme, c'est-à-dire la sensation elle-même, dont tout le reste a été la préparation.

VIII. Six propositions, qui font voir de quoi, tant pour le corps que pour elle-même, l'âme est instruite par les sensations, et l'usage qu'elle en fait.

PROPOSITION VII. *Ce qui se fait dans les nerfs, c'est-à-dire l'ébranlement auquel le sentiment est attaché, n'est ni senti ni connu.*

Quand nous voyons, quand nous écoutons, ou que nous goûtons, nous ne sentons ni ne connaissons en aucune manière ce qui se fait dans notre corps ou dans nos nerfs, et dans notre cerveau, ni même si nous avons un cerveau et des nerfs [1]. Tout ce que nous apercevons, c'est qu'à la présence de certains objets, il s'excite en nous divers sentiments; par exemple, ou un sentiment de plaisir ou un sentiment de douleur, ou un bon ou un mauvais goût; et ainsi du reste. Ce bon et ce mauvais goût se trouve attaché à certains mouvements des organes, c'est-à-dire des nerfs; mais ce bon et ce mauvais goût ne nous fait rien sentir ni apercevoir de ce qui se fait dans les nerfs. Tout ce que nous en savons nous vient du raisonnement, qui n'appartient pas à la sensation, et n'y sert de rien.

PROPOSITION VIII. *Non-seulement nous ne sentons pas ce*

aussi mystérieuse que la première? Peut-on expliquer, jusqu'à un certain point, comment nous arrivons à rapporter la sensation à l'extrémité du nerf qui est en action, et même plus loin à l'objet qui l'excite? Cette perception, suivant certains philosophes, est tout à fait immédiate et impliquée dans la sensation elle-même; pour eux la perception des choses extérieures est une intuition. D'autres croient qu'elle est le résultat d'opérations mentales assez compliquées, et d'une longue expérience.

1. Il a fallu, en effet, une longue suite de recherches et les travaux prolongés des anatomistes et des physiologistes, pour nous apprendre que la sensation dépend d'un état nerveux, et, comme on l'a vu plus haut, on ne sait pas encore en quoi consiste cet état ni dans les nerfs, ni dans le cerveau.

qui se fait dans nos nerfs, c'est-à-dire leur ébranlement; mais nous ne sentons non plus ce qu'il y a dans l'objet qui le rend capable de les ébranler, ni ce qui se fait dans le milieu par où l'impression de l'objet vient jusqu'à nous.

Cela est constant par l'expérience. La vue ne nous rapporte pas les diverses réflexions de la lumière qui se font dans les objets, et dont nos yeux sont frappés, ni comme il faut que l'objet ou le milieu soient faits pour être opaques ou transparents, pour causer les réflexions ou les réfractions, et les autres accidents semblables; ni pourquoi le blanc et le noir dilatent nos nerfs ou les resserrent, et ainsi des autres couleurs. L'ouïe ne nous fait sentir ni l'agitation de l'air, ni celle des corps raisonnants, que nous pourrions ignorer si nous ne la savions d'ailleurs. L'odorat ne nous dit rien des vapeurs qui nous affectent, ni le goût des sucs exprimés sur notre langue, ni comment ils doivent être faits pour nous causer ou du plaisir ou de la douleur, de la douceur ou de l'aigreur ou de l'amertume. Enfin, le toucher ne nous apprend pas ce qui fait que l'air chaud ou froid dilate ou ferme nos pores, et cause à tout notre corps, principalement à nos nerfs, des agitations si différentes [1].

Lorsque nous nous sentons enfoncer dans l'eau et dans les corps mous, ce qui nous fait sentir cet enfoncement, c'est que le froid ou le chaud que nous ne sentions qu'à une partie s'étend plus avant; mais pour savoir ce qui fait que ce corps nous cède, le sens ne nous en dit mot.

Il ne nous dit non plus pourquoi les corps nous résistent, et à regarder la chose de près, ce que nous sentons alors, c'est seulement la douleur qui s'excite ou qui se commence par la rencontre des corps durs et mal polis, dont la dureté blesse le nôtre plus tendre.

Si l'eau et les corps humides s'attachent à notre peau,

1. Voilà pourquoi les animaux, qui ont des sensations au moins aussi vives que les nôtres, n'en tirent pas le même parti et n'ont créé aucune science. Les sensations ne sont pas des idées, bien qu'elles en soient souvent la condition; elles nous font penser, mais ce ne sont pas des pensées : « Aucunes idées, dit Descartes, ne nous sont présentées par les sens, telles que nous les formons par la pensée. » Voir plus haut, ch. I, p. 36, note 1.

et s'y font sentir, le sens ne découvre pas la délicatesse de leurs parties, qui les rend capables d'entrer dans nos pores, et de s'y tenir attachées; ni pourquoi les corps secs n'en font autant qu'étant réduits en poussière; ni d'où vient la différence que nous sentons entre la poudre et les gouttes d'eau qui s'attachent à notre main. Tout cela n'est point aperçu précisément par le toucher; et enfin aucun de nos sens ne peut seulement soupçonner pourquoi il est touché par ces objets.

Toutes les choses que je viens de remarquer n'ont besoin, pour être entendues, que d'une simple exposition. Mais on ne peut se la faire à soi-même trop claire ni trop précise, si on veut comprendre la différence du sens et de l'entendement, dont on est sujet à confondre les opérations.

PROPOSITION IX. *En sentant, nous apercevons seulement la sensation elle-même, mais quelquefois terminée à quelque chose qu'on appelle objet.*

Pour ce qui est de la sensation, il n'est pas besoin de prouver qu'elle est aperçue en sentant; chacun en est à soi-même un bon témoin, et celui qui sent n'a pas besoin d'en être averti.

C'est pourtant par quelque autre chose que la sensation que nous connaissons la sensation [1]; car elle ne peut pas réfléchir sur elle-même, et se tourne tout à l'objet auquel elle est terminée.

Ainsi le vrai effet de la sensation est de nous aider à discerner les objets. En effet, nous distinguons les choses qui nous touchent ou nous environnent, par les sensations qu'elles nous excitent; et c'est comme une enseigne [2] que la nature nous a donnée pour les connaître.

1. Cette autre chose est la conscience. C'est une question de savoir si l'on peut sentir sans savoir si l'on sent, et par suite s'il n'y a pas toujours quelque conscience mêlée à la sensation : mais on ne peut hésiter à reconnaître que cette conscience vague n'a rien de commun avec la réflexion, et que cette réflexion est bien, comme le dit Bossuet, autre chose que la sensation.

2. Une enseigne, *insigne;* les sensations sont en effet des signes, et ne seraient pas comprises si nous n'étions raisonnables; ce seraient alors de simples principes d'activité instinctive, comme elles le sont chez la plupart des animaux. De là vient la difficulté que nous éprouvons à en séparer les pensées que nous y avons attachées de bonne heure et qui sont confondues avec elles.

Mais, avec tout cela, il paraît, par les choses qui ont été dites, qu'en vertu de la sensation précisément prise, nous ne connaissons rien du tout du fond de l'objet [1], nous ne savons, ni de quelles parties il est composé, ni quel en est l'arrangement, ni pourquoi il est propre à nous renvoyer les rayons, ou à exhaler certaines vapeurs, ou à exciter dans l'air tant de divers mouvements qui font la diversité des sons, et ainsi du reste. Nous remarquons seulement que nos sensations se terminent à quelque chose hors de nous [2], dont pourtant nous ne savons rien, sinon qu'à sa présence il se fait en nous un certain effet, qui est la sensation.

Il semblerait qu'une perception de cette nature ne serait guère capable de nous instruire. Nous recevons pourtant de grandes instructions par le moyen de nos sens et voici comment:

PROPOSITION X. *Les sensations servent à l'âme à s'instruire de ce qu'elle doit ou rechercher ou fuir pour la conservation du corps qui lui est uni* [3].

L'expérience justifie cet usage des sensations; et c'est peut-être la première fin que la nature se propose en nous les donnant; mais à cela il faut ajouter quelque chose que nous allons dire.

PROPOSITION XI. *L'instruction que nous recevons des sensations serait imparfaite, ou plutôt nulle, si nous n'y joignions la raison.*

Ces deux propositions seront éclaircies toutes deux ensemble, et il ne faut que s'observer soi-même pour les entendre.

La douleur nous fait connaître que tout le corps, ou quelqu'une de ses parties est mal disposée, afin que l'âme soit sollicitée à fuir ce qui cause le mal, et à y donner remède.

1. Nous ne connaissons que le pouvoir qu'il a de nous modifier, ou mieux encore la simple modification que nous éprouvons; car l'attribuer à un objet, c'est déjà dépasser la sensation.

2. C'est même une question de savoir si la sensation implique relation à quelque objet et n'est pas, comme on dit, simplement subjective.

3. Elles sont des stimulants de l'activité qu'elles déterminent souvent même sans l'intervention de l'intelligence. A ce titre, elles sont les mobiles de l'instinct, et provoquent les mouvements destinés à assurer la conservation de l'individu et de l'espèce. Mais chez un être raisonnable, elles deviennent de vraies raisons d'agir, des motifs et non plus des mobiles, comme on le voit par la proposition suivante.

C'est pourquoi il a fallu que la douleur se rapportât, ainsi qu'il a été dit, à la partie offensée, parce que l'âme est instruite, par ce moyen, à appliquer le remède où est le mal.

Il en est de même du plaisir; celui que nous avons à manger et à boire nous sollicite à donner au corps les aliments nécessaires, et nous fait employer à cet usage les parties où nous ressentons le plaisir du goût.

Car les choses sont tellement disposées, que ce qui est convenable au corps est accompagné de plaisir, comme ce qui lui est nuisible est accompagné de douleur: de sorte que le plaisir et la douleur servent à intéresser l'âme dans ce qui regarde le corps, et l'obligent à chercher les choses qui en font la conservation.

Ainsi, quand le corps a besoin de nourriture ou de rafraîchissement, il se fait en l'âme une douleur qu'on appelle faim et soif, et cette douleur nous sollicite à manger et à boire.

Le plaisir s'y mêle aussi, pour nous y engager plus doucement. Car, outre que nous sentons du plaisir à faire cesser la douleur de la faim et de la soif, le manger et le boire nous causent d'eux-mêmes un plaisir particulier, qui nous pousse encore davantage à donner au corps les choses dont il a besoin.

C'est en cette sorte que le plaisir et la douleur servent à l'âme d'instruction, pour lui apprendre ce qu'elle doit au corps; et cette instruction est utile, pourvu que la raison y préside. Car le plaisir de lui-même est un trompeur; et quand l'âme s'y abandonne sans raison, il ne manque jamais de l'égarer, non-seulement en ce qui la touche, comme quand il lui fait abandonner la vertu, mais encore en ce qui touche le corps, puisque souvent la douceur du goût nous porte à manger et à boire tellement à contre-temps, que l'économie du corps en est troublée.

Il y a aussi des choses qui nous causent beaucoup de douleur, et toutefois qui ne laissent pas d'être dans la suite un grand remède à nos maux.

Enfin, toutes les autres sensations qui se font en nous

servent à nous instruire. Car chaque sensation différente présuppose naturellement quelque diversité dans les objets. Ainsi, ce que je vois jaune, est autre que ce je vois vert; ce qui est amer au goût, est autre que ce qui est doux; ce que je sens chaud est autre que ce que je sens froid. Et si un objet qui me causait une sensation commence à m'en causer une autre, je connais par là qu'il y est arrivé quelque changement. Si l'eau qui me semble froide commence à me sembler chaude, c'est que depuis elle aura été mise sur le feu. Et cela, c'est discerner les objets, non point en eux-mêmes, mais par les effets qu'ils font sur nos sens, comme par une marque posée au dehors. A cette marque, l'âme distingue les choses qui sont autour d'elle, et juge par quel endroit elles peuvent faire du bien ou du mal au corps [1].

Mais il faut encore en cela que la raison nous dirige, sans quoi nos sens pourraient nous tromper. Car le même objet, vu à même distance, me paraît grand dès que je l'estime plus éloigné, et me paraît moindre dès que je l'estime plus près; par exemple, la lune me paraît plus grande étant vue à l'horizon, et plus petite quand elle est fort élevée, quoiqu'en l'une et en l'autre position, elle soit vue précisément sous le même angle, c'est-à-dire à même distance. Le même bâton, qui me paraît droit dans l'air, me paraît courbe dans l'eau. La même eau, quand elle est tiède, si j'ai la main chaude, me paraît froide; et si je l'ai froide, me paraît chaude. Tout me paraît vert à travers un verre de cette couleur; et par la même raison, tout me paraît jaune lorsque la bile, jaune elle-même, s'est répandue sur mes yeux. Quand la même humeur se jette sur la langue, tout me paraît amer. Lorsque les nerfs qui servent à la vue et à l'ouïe sont agités au dedans, il se forme des étincelles, des couleurs, des bruits confus ou des tintements qui ne sont attachés à aucun objet sensible. Les illusions de cette sorte sont infinies [2].

1. Cette apologie de la sensibilité est d'une justesse parfaite; on pourrait croire que par ce côté de sa nature l'homme est assujetti aux choses qui l'entourent; en réalité, c'est par là qu'il échappe à leurs atteintes.

2. Ces illusions, on l'a déjà dit, sont celles de l'intelligence et non des sens;

L'âme serait donc souvent trompée, si elle se fiait à ses sens sans consulter la raison [1]. Mais elle peut profiter de leur erreur ; et toujours, quoi qu'il arrive, lorsque nous avons des sensations nouvelles, nous sommes avertis par là qu'il s'est fait quelque changement, ou dans les objets qui nous apparaissent, ou dans le milieu par où nous les apercevons, ou même dans les organes de nos sens. Dans les objets, quand ils sont changés, comme quand de l'eau froide devient chaude, ou que des feuilles, auparavant vertes, deviennent pâles étant desséchées. Dans le milieu, quand il est tel qu'il empêche ou qu'il rompt l'action de l'objet, comme quand l'eau rompt la ligne du rayon qu'un bâton renvoie à nos yeux. Dans l'organe des sens, quand ils sont notablement altérés par les humeurs qui s'y jettent, ou par d'autres causes semblables.

Au reste, quand quelqu'un de nos sens nous trompe, nous pouvons aisément rectifier ce mauvais jugement par le rapport des autres sens [2], et par la raison. Par exemple, quand un bâton paraît courbé à nos yeux étant dans l'eau, outre que, si on l'en retire, la vue se corrigera elle-même, le toucher que nous sentirons affecté comme il a accoutumé de l'être quand les corps sont droits, et la raison seule qui nous fera voir que l'eau ne peut pas tout d'un coup l'avoir rompu, nous peut redresser. Si tout me paraît amer au goût, ou que tout semble jaune à ma vue, la raison me fera connaître que cette uniformité ne peut pas être venue tout à coup aux choses où auparavant j'ai senti tant de

l'erreur n'est pas dans la sensation qui donne toujours le rapport exact entre l'objet et l'organe, ou si l'on veut l'état réel de l'organe, mais dans les inductions que nous en tirons. Ces inductions nous servent mille fois pour une qu'elles nous nuisent.

1. L'âme, la raison, les sens, voilà bien des abstractions, des puissances qui se trompent, qui se consultent, etc. En réalité, il y a nous, et nos sensations qui sont quelque chose de nous ; nous nous en servons à nos risques et périls ; nous les interprétons mal parfois, mais nous ne pouvons nous en apercevoir, et nous redresser qu'en les interprétant de nouveau.

2. Ce rapport des autres sens attentivement dirigés est du plus grand secours contre les erreurs ; c'est parce qu'il nous fait défaut dans le sommeil, que nous sommes livrés au prestige des visions que nous acceptons passivement. Les hallucinations de la veille, quand la raison n'en est pas troublée, sont dissipées par une simple épreuve. L'homme qui aperçoit à côté de lui un fantôme, n'a qu'à étendre la main ou à faire quelques pas pour savoir qu'il est sous l'influence d'un trouble cérébral.

différence ; et ainsi je connaîtrai l'altération de mes organes, que je tâcherai de remettre en leur naturel.

Ainsi nos sensations ne manquent jamais de nous instruire, je dis même quand elles nous trompent, et nos deux propositions demeurent constantes.

PROPOSITION. XII. *Outre le secours que donnent les sens à notre raison pour entendre les besoins du corps, ils l'aident aussi beaucoup à connaître toute la nature.*

Car notre âme a en elle-même des principes de vérité éternelle, et un esprit de rapport, c'est-à-dire des règles de raisonnement, et un art de tirer des conséquences[1]. Cette âme, ainsi formée, et pleine de ces lumières, se trouve unie à un corps si petit, à la vérité, qu'il est moins que rien à l'égard de cet univers immense ; mais qui pourtant a ses rapports avec ce grand tout, dont il est une si petite partie. Et il se trouve composé de sorte qu'on dirait qu'il n'est qu'un tissu de petites fibres infiniment déliées, disposées d'ailleurs avec tant d'art, que des mouvements très-forts ne les blessent pas, et que toutefois les plus délicats ne laissent pas d'y faire leurs impressions ; en sorte qu'il lui en vient de très-remarquables et de la lune et du soleil, et même des sphères les plus hautes, quoique éloignées de nous par des espaces incompréhensibles. Or, l'union de l'âme et du corps se trouve faite de si bonne main, enfin l'ordre y est si bon, et la correspondance si bien établie, que l'âme, qui doit présider, est avertie par ses sensations de ce qui se passe dans ce corps et aux environs, jusqu'à des distances infinies. Car, comme ces sensations ont leur rapport à certaines dispositions de l'objet, ou du milieu, ou de l'organe, ainsi qu'il a été dit, à chaque sensation l'âme apprend des choses nouvelles, dont quelques-unes regardent la substance du corps qui lui est uni, et la plupart n'y servent de rien. Car que sert, par exemple, au corps humain la vue de ce nombre prodigieux d'étoiles qui se découvrent à nos yeux pendant la nuit ? Et même, en considérant ce qui profite au corps,

1. Ne pas oublier que Bossuet définit la raison par l'ordre : « L'ordre, a-t-il dit, est ami de la raison et son propre objet. »

l'âme découvre par occasion une infinité d'autres choses; en sorte que, du petit corps où elle est enfermée, elle tient à tout, et voit tout l'univers se venir, pour ainsi dire, marquer sur ce corps, comme le cours du soleil se marque sur un cadran. Elle apprend donc, par ce moyen, des particularités considérables, comme le cours du soleil, le flux et le reflux de la mer, la naissance, l'accroissement, les propriétés différentes des animaux, des plantes, des minéraux; et autres choses innombrables, les unes plus grandes, les autres plus petites, mais toutes enchaînées entre elles. De ces particularités elle compose l'histoire de la nature, dont les faits sont toutes les choses qui frappent nos sens. Et par son esprit de rapport, elle a bientôt remarqué combien ces faits sont suivis. Ainsi elle rapporte l'un à l'autre : elle compte, elle mesure, elle observe les oppositions et le concours, les effets du mouvement et du repos, l'ordre, les proportions, les correspondances, les causes particulières et universelles, celles qui font aller les parties, et celle qui tient tout en état. Ainsi, joignant ensemble les principes universels qu'elle a dans l'esprit, et les faits particuliers qu'elle apprend par le moyen des sens, elle voit beaucoup dans la nature, et en sait assez pour juger que ce qu'elle n'y voit pas encore est le plus beau; tant il a été utile de faire des nerfs qui pussent être touchés de si loin, et d'y joindre des sensations par lesquelles l'âme est avertie de si grandes choses [1].

IX. De l'imagination et des passions, et de quelle sorte il les faut considérer.

Voilà ce que nous avions à considérer sur l'union naturelle des sensations avec le mouvement des nerfs. Il faut maintenant entendre à quels mouvements du corps l'imagination et les passions sont attachées.

1. Il y a peu de pages d'une perfection aussi achevée dans notre littérature. On en éprouve une impression de sérénité qui rappelle par contras e le trouble où Pascal nous plonge, quand il touche au même sujet. Au lieu d'abaisser l'homme, même dans ses plus nobles attributs, Bossuet le relève jusque dans ses plus humbles facultés. — Le sentiment de l'infinie perfection de Dieu a des effets bien différents dans ces deux grandes âmes; il cache à l'une et révèle à l'autre la beauté de la nature humaine.

Mais il faut premièrement remarquer que les imaginations et les passions s'excitent en nous, ou simplement par les sens, ou parce que la raison et la volonté s'en mêlent.

Car souvent nous nous appliquons expressément à imaginer quelque chose, et souvent aussi il nous arrive d'exciter exprès et de fortifier quelque passion en nous-mêmes, par exemple, ou l'audace ou la colère, à force de nous représenter, ou nous laisser représenter par les autres, les motifs qui nous les peuvent causer.

Comme nos imaginations et nos passions peuvent être excitées et fortifiées par notre choix, elles peuvent aussi par là être ralenties. Nous pouvons fixer, par une attention volontaire, les pensées confuses de notre imagination dissipée, et arrêter, par vive force de raisonnement et de volonté, le cours emporté de nos passions [1].

Si nous regardions cet état mêlé d'imagination, de passion, de raisonnement et de choix, nous confondrions ensemble les opérations sensitives et les intellectuelles, et nous n'entendrions jamais l'effet parfait des unes et des autres. Faisons-en donc la séparation. Et comme, pour mieux entendre ce que feraient par eux-mêmes des chevaux fougueux, il faut les considérer sans bride, et sans conducteur qui les pousse ou qui les retienne; considérons l'imagination et les passions purement abandonnées aux sens et à elles-mêmes, sans que l'empire de la volonté ou aucun raisonnement s'y mêle, ou pour les exciter ou pour les calmer. Au contraire, comme il arrive toujours que la partie supérieure [2] est sollicitée à suivre l'imagination et la passion, mettons encore avec elles, et regardons comme une partie de leur effet naturel, tout ce que la partie supérieure leur donne par nécessité, avant qu'elle ait pris sa dernière résolution ou pour ou contre. Ainsi nous découvrirons ce que peuvent par elles-mêmes l'imagination et les passions, et à quelles dispositions du corps elles s'excitent.

1. On voit s'agrandir ici l'idée un peu étroite que Bossuet nous avait donnée de l'imagination et des passions. La méthode qu'il fixe est excellente.

2. La partie supérieure, τὸ ἡγεμονικόν, comme disaient les stoïciens, à savoir la raison et la volonté, ou la volonté raisonnable.

X. De l'imagination en particulier, et à quel mouvement du corps elle est attachée.

Et pour commencer par l'imagination, comme elle suit naturellement la sensation, il faut que l'impression que le corps reçoit dans l'une soit attachée à celle qu'il reçoit dans l'autre [1] et par la seule construction des organes il nous paraîtra qu'il en est ainsi. Il ne faut que se souvenir que le cerveau, où aboutissent tous les nerfs, est d'une nature fort molle, et par là ne peut s'empêcher de recevoir quelque impression par leur ébranlement, non plus que la cire par l'attouchement des corps qui la pressent [2].

Et la chose sera encore plus aisée à entendre, si on regarde toute la substance du cerveau, ou quelques-unes de ses parties principales, comme composées de petits filets qui tiennent aux nerfs, quoiqu'ils soient d'une autre nature ; à quoi l'anatomie ne répugne pas, et au contraire l'analogie des autres parties du corps nous porte à le croire.

Car les chairs et les muscles, qui ne paraissent à nos yeux qu'une masse compacte et confuse, dans une dissection délicate paraissent un amas de petites cordes tournées en différents sens, suivant les divers mouvements auxquels ces parties doivent servir. On trouve la même chose de la rate et du foie. La peau et les autres membranes sont aussi un composé de filets très-fins, dont le tissu est fait de la manière qu'il faut pour donner tout ensemble à ces parties la souplesse et la consistance que demandent les besoins du corps.

On peut bien croire que la nature n'aura pas été moins soigneuse du cerveau qui est l'instrument principal des fonctions animales, et que la composition n'en sera pas moins industrieuse [3].

1. Le raisonnement n'est pas de mise en ces matières et celui-ci est particulièrement hasardé.

2. Selon cette image, qu'on retrouve chez tous les philosophes du temps, Descartes, Fénelon, Malebranche, etc., le cerveau ne serait qu'une matière inerte d'une consistance assez molle pour recevoir l'empreinte des objets, assez résistante pour la conserver. Cette conception est puérile et ne mérite pas d'être discutée.

3. Autre exemple de raisonnement hors de propos : affirmer que le cerveau est composé de fibres déliées parce que d'autres organes le sont aussi et

On comprendra donc aisément qu'il sera composé d'une infinité de petits filets, que l'affluence des esprits à cette partie, et leur continuel mouvement, tiendront toujours en état : en sorte qu'ils pourront être aisément mus et pliés, à l'ébranlement des nerfs, en autant de manières qu'il faudra.

Que si on n'observe pas cette distinction de petits filets dans le cerveau d'un animal mort, il est aisé de concevoir que l'humilité de cette partie, et l'extinction de la chaleur naturelle, d'où suit celle des esprits, en est la cause : joint que, dans les autres parties du corps, quoique plus grossières et plus massives, le tissu n'est aperçu qu'avec beaucoup de travail, et jamais dans toute sa délicatesse.

Car la nature travaille avec tant d'adresse, et réduit les corps à des parties si fines et si déliées, que ni l'art ne la peut imiter, ni la vue la plus perçante la suivre dans des divisions si délicates, quelque secours qu'il cherche dans les verres et les microscopes.

Ces choses présupposées, il est clair que l'impression ou le coup que les nerfs reçoivent de l'objet, portera nécessairement sur le cerveau ; et, comme la sensation se trouve conjointe à l'ébranlement du nerf, l'imagination le sera à l'ébranlement qui se fera sur le cerveau même [1].

Selon cela, l'imagination doit suivre, mais de fort près, la sensation, comme le mouvement du cerveau doit suivre celui du nerf.

Et comme l'impression qui se fait dans le cerveau doit imiter celle du nerf, aussi avons-nous vu que l'imagination n'est autre chose que l'image de la sensation.

De même aussi que le nerf est d'une nature à recevoir un mouvement plus vite et plus ferme que le cerveau, la sensation aussi est plus vive que l'imagination.

Mais aussi comme la nature du cerveau est capable d'un

qu'il ne peut pas être moins bien traité, c'est retourner à la scolastique; pourtant le fait est vrai en quelque mesure, et l'on distingue des fibres dans la matière blanche du cerveau.

1. Cette division des fonctions n'est pas confirmée : la sensation elle-même est sûrement « conjointe à l'ébranlement » des centres nerveux. Le nerf, on l'a dit, ne fait que conduire les impressions; on l'a comparé au fil d'un télégraphe.

mouvement plus durable, l'imagination dure plus longtemps que la sensation [1].

Le cerveau ayant tout ensemble assez de mollesse pour recevoir facilement les impressions, et assez de consistance pour les retenir, il y peut demeurer, à peu près comme sur la cire, des marques fixes et durables, qui servent à rappeler les objets et donnent lieu au souvenir [2].

On peut aisément comprendre que les coups qui viennent ensemble par divers sens, portent à peu près au même endroit du cerveau, ce qui fait que divers objets n'en font qu'un seul, quand ils viennent dans le même temps [3].

J'aurai, par exemple, rencontré un lion en passant par les déserts de Libye, et j'en aurai vu l'affreuse figure; mes oreilles auront été frappées de son rugissement terrible; j'aurai senti, si vous le voulez, quelque atteinte de ses griffes, dont une main secourable m'aura arraché. Il se fait dans mon cerveau, par ces trois sens divers, trois fortes impressions de ce que c'est qu'un lion : mais, parce que ces trois impressions, qui viennent à peu près ensemble, ont porté au même endroit, une seule remuera le tout [4]; et ainsi il arrivera qu'au seul aspect du lion, à la seule ouïe

1. Cette correspondance parfaite entre les faits de conscience et les mouvements des organes est peut être réelle; elle reste ici à l'état de simple supposition fondée sur des analogies imaginaires. On se bornerait aujourd'hui à affirmer que l'imagination dépend très-étroitement des phénomènes cérébraux, reçoit le contre-coup de tout ce qui se passe dans le cerveau, sans déterminer par le détail en quoi consiste cette relation.

2. Presque tout le XVII^e^ siècle a adopté cette théorie physiologique de la mémoire : on la trouve déjà chez Gassendi. Descartes écrit dans une de ses lettres: « Les vestiges du cerveau le rendent propre à mouvoir l'âme en la même façon qu'il l'avait mue auparavant, et aussi à la faire souvenir de quelque chose, tout de même que les plis, qui sont dans un morceau de papier ou dans un linge, font qu'il est plus propre à être plié derechef, comme il a été auparavant, que s'il n'avait jamais été ainsi plié. » Malebranche explique aussi la mémoire et la liaison des idées par les *traces* laissées à la suite des impressions. On a depuis proposé d'autres hypothèses qui ne valent pas mieux. On sait seulement à n'en pas douter que la mémoire est dans une étroite dépendance du cerveau. D'ailleurs il faut dire avec Maine de Biran : « Quand toutes ces hypothèses seraient vraies, on n'en serait pas plus avancé pour expliquer comment le moi peut se reconnaître, et joindre aux images ou aux impressions renouvelées, l'idée du passé. » Une empreinte qui persiste n'est pas un souvenir.

3. La simultanéité des perceptions est en effet une des conditions de l'association des idées : « La cause de cette liaison de plusieurs traces est l'identité du temps, auquel elles ont été imprimées dans le cerveau. » (Malebranche, *Recherche*, etc., II, 1.)

4. Rien de plus gratuit que ces assertions; il serait plus vrai d'attribuer l'association de ces perceptions à l'esprit qui les a embrassées dans un seul et même acte de conscience.

de son cri, ce furieux animal reviendra tout entier à mon imagination.

Et cela ne s'étend pas seulement à tout l'animal, mais encore au lieu où j'ai été frappé la première fois d'un objet si effroyable. Je ne reverrai jamais le vallon désert où j'en aurai fait la rencontre, sans qu'il me prenne quelque émotion, ou même quelque frayeur.

Ainsi, de tout ce qui frappe en même temps les sens, il ne s'en compose qu'un seul objet, qui fait son impression dans le même endroit du cerveau, et y a son caractère particulier. Et c'est pourquoi, en passant, il ne faut pas s'étonner si un chat, frappé d'un bâton au bruit d'un grelot qui y était attaché, est ému après par le grelot seul qui a fait son impression avec le bâton au même endroit du cerveau.

Toutes les fois que les endroits du cerveau, où les marques des objets restent imprimées sont agités, ou par les vapeurs qui montent continuellement à la tête ou par le cours des esprits, ou par quelque autre cause que ce soit, les objets doivent revenir à l'esprit; ce qui nous cause en veillant tant de différentes pensées qui n'ont point de suite, et en dormant tant de vaines imaginations que nous prenons pour des vérités [1].

Et parce que le cerveau, composé, comme il a été dit, de parties si délicates, et plein d'esprits si vifs et si prompts, est dans un mouvement continuel, et que d'ailleurs il est agité à secousses inégales et irrégulières, selon que les vapeurs et les esprits montent à la tête; il arrive de là que notre esprit est plein de pensées si vagues, si nous ne le retenons et ne le fixons par l'attention.

Ce qui fait qu'il y a pourtant quelque suite dans ces pensées, c'est que les marques des objets gardent un certain ordre dans le cerveau.

Et il y a une grande utilité dans cette agitation qui ramène tant de pensées vagues, parce qu'elle fait que tous les objets, dont notre cerveau retient les traces, se repré-

1. Bossuet a lu la *Recherche de la vérité*, et il est visible qu'en cet endroit, entre autres, il emprunte beaucoup à Malebranche. La justesse de certaines observations est compromise par des hypothèses physiologiques qu'on ne discute plus.

sentent devant nous de temps en temps par une espèce de circuit; d'où il arrive que les traces s'en rafraîchissent, et que l'âme choisit l'objet qui lui plaît, pour en faire le sujet de son attention.

Souvent aussi les esprits prennent leur cours si impétueusement et avec un si grand concours vers un endroit du cerveau, que les autres demeurent sans mouvement, faute d'esprits qui les agitent; ce qui fait qu'un certain objet déterminé s'empare de notre pensée, et qu'une seule imagination fait cesser toutes les autres.

C'est ce que nous voyons arriver dans les grandes passions, et lorsque nous avons l'imagination échauffée; c'est-à-dire qu'à force de nous attacher à un objet, nous ne pouvons plus nous en arracher : comme nous voyons arriver aux peintres et aux personnes qui composent, surtout aux poëtes, dont l'ouvrage dépend tout d'une certaine chaleur d'imagination.

Cette chaleur, qu'on attribue à l'imagination, est en effet une affection du cerveau, lorsque les esprits naturellement ardents, accourus en abondance, l'échauffent en l'agitant avec violence; et comme il ne prend pas feu tout à coup, son ardeur ne s'éteint aussi qu'avec le temps [1].

XI. Des passions, et à quelle partie du corps elles sont unies.

De cette agitation du cerveau, et des pensées qui l'accompagnent, naissent les passions avec tous les mouvements qu'elles causent dans le corps, et tous les désirs qu'elles excitent dans l'âme.

Pour ce qui est des mouvements corporels, il y en a de deux sortes dans les passions : les intérieurs, c'est-à-dire ceux des esprits et du sang; et les extérieurs, c'est-à-dire ceux des pieds, des mains et de tout le corps, pour s'unir à l'objet ou s'en éloigner, qui est le propre effet des passions.

La liaison de ces mouvements intérieurs et extérieurs, c'est-à-dire du mouvement des esprits avec celui des mem-

1. On voit que Bossuet et en général les cartésiens, qu'on accuse d'un spiritualisme outré, ont fait une large part aux causes physiologiques, dans l'explication des phénomènes moraux. Il n'en reste pas moins vrai que les uns sont irréductibles aux autres, dont ils sont parfois les conditions.

bres externes, est manifeste, puisque les membres ne se remuent qu'au mouvement des muscles, ni les muscles qu'au mouvement et à la direction des esprits.

Et il faut, en général, que les mouvements des animaux suivent l'impression des objets dans le cerveau, puisque la fin naturelle de leur mouvement est de les approcher ou de les éloigner des objets mêmes.

C'est pourquoi nous avons vu que pour lier ces deux choses, c'est-à-dire l'impression des objets et le mouvement, la nature a voulu qu'au même endroit où aboutit le dernier coup de l'objet, c'est-à-dire dans le cerveau, commençât le premier branle du mouvement[1]; et pour la même raison elle a conduit jusqu'au cerveau les nerfs, qui sont tout ensemble et les organes par où les objets nous frappent, et les tuyaux par où les esprits sont portés dans les muscles et les font jouer.

Ainsi, par la liaison qui se trouve naturellement entre l'impression des objets et les mouvements par lesquels le corps est transporté d'un lieu à un autre[2], il est aisé de comprendre qu'un objet qui fait une impression forte, par là dispose le corps à de certains mouvements, et l'ébranle pour les exercer.

En effet, il ne faut que songer à ce que c'est que le cerveau frappé, agité, imprimé, pour ainsi parler, par les objets, pour entendre qu'à ces mouvements quelques passages seront ouverts et d'autres fermés; et que de là il arrivera que les esprits, qui tournent sans cesse avec grande impétuosité dans le cerveau, prendront leur cours à certains endroits plutôt qu'en d'autres, qu'ils rempliront par conséquent certains nerfs plutôt que d'autres, et qu'ensuite le cœur, les muscles, enfin toute la machine mue et ébranlée en conformité, sera poussée vers certains objets,

1. Cette assertion reste vraie; on ne ferait d'exception que pour les mouvements réflexes qui peuvent s'exciter par la moelle épinière, sans l'intervention de l'encéphale.

2. Il y a en effet une liaison entre les impressions venues du dehors et les mouvements : les filets nerveux apportent une excitation à un noyau central de substance grise, moelle épinière, protubérance, lobes cérébraux, etc.; un autre filet, par suite de l'excitation du noyau, agit sur les muscles, et le mouvement se produit; c'est une sorte de

ou à l'opposite, selon la proportion que la nature aura mise entre nos corps et ces objets [1].

Et en cela la sagesse de celui qui a réglé tous ces mouvements, consistera seulement à tourner le cerveau de sorte que le corps soit ébranlé vers les objets convenables, et détourné des objets contraires.

Après cela, il est clair que, s'il veut joindre une âme à un corps, afin que tout se rapporte, il doit joindre les désirs de l'âme à cette secrète disposition qui ébranle le corps d'un certain côté ; puisque même nous avons vu que les désirs sont à l'âme ce que le mouvement progressif est au corps, et que c'est par là qu'elle s'approche ou qu'elle s'éloigne à sa manière.

Voilà donc entre l'âme et le corps une proportion admirable. Les sensations répondent à l'ébranlement des nerfs, les imaginations aux impressions du cerveau, et les désirs ou les aversions, à ce branle secret que reçoit le corps dans les passions, pour s'approcher ou se reculer de certains objets.

Et pour entendre ce dernier effet de correspondance, il ne faut que considérer en quelle disposition entre le corps dans les grandes passions, et en même temps combien l'âme est sollicitée à y accommoder ses désirs.

Dans une grande colère, le corps se trouve plus prêt à insulter l'ennemi et à l'abattre, et se tourne tout à cette insulte ; et l'âme, qui se sent aussi vivement pressée, tourne toutes ses pensées au même dessein [2].

Au contraire, la crainte se tourne à l'éloignement et à la fuite, qu'elle rend vite et précipitée plus qu'elle ne le

circuit. Mais, en l'absence de toute excitation extérieure, la volonté peut produire le mouvement, et dans ce cas l'intervention du cerveau est toujours nécessaire.

1. Il n'y a plus rien à dire des esprits. On remarque que Bossuet parle d'une correspondance, d'une proportion entre l'âme et le corps, et non pas d'une action de l'un sur l'autre. Il a pourtant écrit au commencement de ce paragraphe que les passions *causaient* des mouvements dans le corps ; plus bas il parlera plus précisément.

2. Il faudrait dire si c'est le mouvement du corps qui sollicite l'âme, ou bien si, au contraire, c'est la passion de l'âme qui agit sur le corps. Bossuet parlant ici des opérations de l'âme qui sont assujetties aux organes, il n'est pas douteux qu'il ne se prononce pour la première explication. C'est pourtant la seconde qui est la vraie. Dans toute cette description, l'auteur semble attribuer au corps une activité propre, que cependant il ne tient que de l'âme. Le corps est pour lui une machine dont les ressorts sont mus par les objets.

serait naturellement, si ce n'est qu'elle devienne si extrême, qu'elle dégénère en langueur et en défaillance. Et ce qu'il y a de merveilleux, c'est que l'âme entre aussitôt dans des sentiments convenables à cet état ; elle a autant de désir de fuir, que le corps y a de disposition. Que si la frayeur nous saisit, de sorte que le sang se glace si fort que le corps tombe en défaillance, l'âme défaut en même temps, le courage tombe avec les forces, et il n'en reste pas même assez pour vouloir prendre la fuite [1].

Et il était convenable à l'union de l'âme et du corps, que la difficulté du mouvement, aussi bien que la disposition à le faire, eût quelque chose dans l'âme qui lui répondît ; et c'est aussi ce qui fait naître le découragement, la profonde mélancolie et le désespoir.

Contre de si tristes passions, et au défaut de la joie qu'on a rarement bien pure, l'espérance nous est donnée comme une espèce de charme qui nous empêche de sentir nos maux. Dans l'espérance, les esprits ont de la vigueur, le courage se soutient aussi, et même il s'excite. Quand elle manque, tout tombe, et on se sent comme enfoncé dans un abîme.

Selon ce qui a été dit, on pourra définir la passion, à la prendre en ce qu'elle est dans l'âme et dans le corps, un désir ou une aversion qui naît dans l'âme à proportion que le corps est disposé au dedans à poursuivre ou à fuir certains objets [2].

Ainsi le concours de l'âme et du corps est visible dans les passions : mais il est clair que la bonne et mauvaise disposition doit commencer par le corps [3].

Car, comme les passions suivent les sensations, et que les sensations suivent les dispositions du corps dont elles doivent avertir l'âme, il paraît que les passions les doivent

1. C'est la défaillance de l'âme qui cause celle du corps. On croirait, à lire ces lignes, que le corps est capable de sentir et même de penser.

2. L'erreur signalée plus haut s'accentue : le corps par lui-même n'est jamais disposé à poursuivre ou à fuir certains objets ; ce sont les sentiments de l'âme qui excitent en lui ces dispositions.

3. C'est le contraire de la vérité : tout commence ici par l'âme ; si le corps n'était pas animé par un principe capable de sentir, de désirer et de fuir, le corps resterait impassible. Il se peut que certaines dispositions organiques fassent naître en nous des passions ; mais les mouvements qu'on décrit sont des résultats et non des causes de ces passions.

suivre aussi; en sorte que le corps doit être ébranlé par un certain mouvement, avant que l'âme soit sollicitée à s'y joindre par son désir.

En un mot, en ce qui regarde les sensations, les imaginations et les passions, elle est purement patiente; et il faut toujours penser, que comme la sensation suit l'ébranlement du nerf, et que l'imagination suit l'impression du cerveau, le désir ou l'aversion suivent aussi la disposition où le corps est mis par les objets qu'il faut ou fuir ou chercher [1].

La raison est, que les sensations et tout ce qui en dépend est donné à l'âme pour l'exciter à pourvoir aux besoins du corps, et que tout cela, par conséquent, devait être accommodé à ce qu'il souffre.

Et il ne faut, pour nous en convaincre, que nous observer nous-mêmes dans un de nos appétits les plus naturels, qui est celui de manger. Le corps vide de nourriture en a besoin, et l'âme aussi la désire [2] : le corps est altéré par ce besoin, et l'âme ressent aussi la douleur pressante de la faim. Les viandes frappent l'œil ou l'odorat, et en ébranlent les nerfs; les sensations conformes s'excitent, c'est-à-dire que nous voyons et sentons les viandes par l'ébranlement des nerfs ; cet objet est imprimé dans le cerveau, et le plaisir de manger remplit l'imagination. A l'occasion de l'impression que les viandes font dans le même cerveau, les esprits coulent dans tous les endroits qui servent à la nutrition, l'eau vient à la bouche; et on sait que cette eau est propre à ramollir les viandes et à en exprimer le suc, à nous les faire avaler; d'autres eaux s'apprêtent dans l'estomac, et déjà elles le picotent; tout se prépare à la digestion, et l'âme dévore déjà les viandes par la pensée.

C'est ce qui fait dire ordinairement que l'appétit facilite

1. Il y a là quelque confusion : les affections du corps peuvent précéder et précédent vraisemblablement les passions de l'âme; mais tout ce qui sert à exprimer ces passions et à les satisfaire est nécessairement leur effet. D'où il suit que ces considérations ne sont pas à leur place : elles appartiennent à ce que Bossuet appelle le second effet de l'union de l'âme et du corps.

2. Le corps se trouve alors modifié d'une certaine façon, et l'âme seule souffre. Cette souffrance provoque les mouvements organiques qui sont de nature à la faire cesser; à proprement dire, l'âme seule a des besoins.

la digestion : non qu'un désir puisse de soi-même inciser les viandes, les cuire et les digérer ; mais c'est que ce désir vient dans le temps que tout est prêt dans le corps à la digestion.

Et qui verrait un homme affamé, en présence de la nourriture offerte après un long temps, verrait ce que peut l'objet présent, et comme tout le corps se tourne à le saisir et à l'engloutir[1].

Il en est donc de notre corps dans les passions, par exemple, dans une faim ou dans une colère violente, comme d'un arc bandé, dont toute la disposition tend à décocher le trait ; et on peut dire qu'un arc en cet état ne tend pas plus à tirer, que le corps d'un homme en colère tend à frapper l'ennemi. Car, et le cerveau, et les nerfs, et les muscles, le tournent tout entier à cette action, comme les autres passions le tournent aux actions qui leur sont conformes.

Et encore qu'en même temps que le corps est en cet état, il s'élève dans notre âme mille imaginations et mille désirs ; ce n'est pas tant ces pensées qu'il faut regarder, que les mouvements du cerveau auxquels elles se trouvent jointes ; puisque c'est par ces mouvements que les passages sont ouverts, que les esprits coulent, que les nerfs, et par eux les muscles, en sont remplis, et que tout le corps est tendu d'un certain mouvement.

Et ce qui fait croire que, dans cet état, il faut moins regarder les pensées de l'âme, que les mouvements du cerveau, c'est que dans les passions, comme nous les considérons, l'âme est patiente, et qu'elle ne préside pas aux dispositions du corps, mais qu'elle y sert[2].

C'est pourquoi il n'entre dans les passions ainsi regardées aucune sorte de raisonnement ou de réflexion ; car nous y considérons ce qui prévient tout raisonnement et

1. Ce que Bossuet appelle le corps, c'est l'activité spontanée, instinctive de l'âme qu'il a mal connue. Il confond le mouvement corporel avec la force qui le détermine : l'âme seule sent la nourriture présente.

2. Voilà le dernier mot de cette analyse que nous croyons tout à fait inexacte. Le corps, suivant Bossuet, est par lui-même un principe d'action, le cerveau « le tourne aux actions ; » l'âme est passive, et ne fait que servir à ses dispositions. C'est l'envers de la vérité, même pour les passions.

toute réflexion, et ce qui suit naturellement la direction des esprits pour causer certains mouvements [1].

Et encore que nous ayons vu dans le chapitre *De l'Ame*, que les passions se diversifient à la présence ou à l'absence des objets, et par la facilité ou la difficulté de les acquérir, ce n'est pas qu'il intervienne une réflexion par laquelle nous concevions l'objet présent ou absent, facile ou difficile à acquérir ; mais c'est que l'éloignement aussi bien que la présence de l'objet ont leurs caractères propres, qui se marquent dans les organes et dans le cerveau : d'où suivent dans tout le corps les dispositions convenables, et dans l'âme aussi des sentiments et des désirs proportionnés [2].

Au reste, il est bien certain que les réflexions qui suivent après, augmentent ou ralentissent les passions : mais ce n'est pas encore de quoi il s'agit ; je ne regarde ici que le premier coup que porte la passion au corps et à l'âme ; et il me suffit d'avoir observé, comme une chose indubitable, que le corps est disposé par les passions [3] à de certains mouvements, et que l'âme est en même temps puissamment portée à y consentir. De là viennent les efforts qu'elle fait, quand il faut par vertu s'éloigner des choses où le corps est disposé [4]. Elle s'aperçoit alors combien elle y tient, et que la correspondance n'est que trop grande.

XII. Second effet de l'union de l'âme et du corps, où se voient les mouvements du corps assujettis aux actions de l'âme.

Jusques ici, nous avons regardé dans l'âme ce qui suit les mouvements du corps ; voyons maintenant dans le corps ce qui suit les pensées de l'âme.

1. Préjugé cartésien : là où il n'y a pas de pensée explicite et accompagnée de conscience, il n'y a rien de l'âme.

2. L'objet aurait donc une vertu propre ; il serait par lui-même agréable ou funeste, sans aucun rapport à l'âme. Tout au contraire, il ne prend ces caractères que suivant qu'il satisfait ou contrarie les inclinations de l'âme.

3. Ces passions sont quelque chose de l'âme, et non pas de simples phénomènes mécaniques.

4. Ces efforts ne sont pas ceux de l'âme contre le corps, mais d'une puissance de l'âme contre une autre de ses puissances ; cette lutte entre l'âme et le corps est imaginaire, quoique consacrée par le langage. Il y a combat d'une inclination contre une autre, ou contre la volonté. En somme, la psychologie qui fait le fond de ce paragraphe paraît manquer d'exactitude. La passion a son origine dans l'âme et son contre-coup dans le corps.

C'est ici le bel endroit de l'homme. Dans ce que nous venons de voir, c'est-à-dire, dans les opérations sensuelles, l'âme est assujettie au corps [1]; mais dans les opérations intellectuelles, que nous allons considérer, non-seulement elle est libre, mais elle commande.

Et il lui convenait d'être la maîtresse, parce qu'elle est la plus noble, et qu'elle est née par conséquent pour commander.

Nous voyons, en effet, comme nos membres se meuvent à son commandement, et comme le corps se transporte promptement où elle veut.

Un si prompt effet du commandement de l'âme ne nous donne plus d'admiration, parce que nous y sommes accoutumés; mais nous en demeurons étonnés, pour peu que nous y fassions de réflexion [2].

Pour remuer la main, nous avons vu qu'il faut faire agir premièrement le cerveau, et ensuite les esprits, les nerfs et les muscles; et cependant, de toutes ces parties, il n'y a souvent que la main qui nous soit connue. Sans connaître toutes les autres, ni les ressorts intérieurs qui font mouvoir notre main, ils ne laissent pas d'agir, pourvu que nous voulions seulement la remuer.

Il en est de même des autres membres qui obéissent à la volonté. Je veux exprimer ma pensée; les paroles convenables me sortent aussitôt de la bouche, sans que je sache aucun des mouvements que doivent faire, pour les former, la langue ou les lèvres, encore moins ceux du cerveau, du poumon et de la trachée-artère; puisque je ne sais pas même naturellement si j'ai de telles parties, et que j'ai eu besoin de m'étudier moi-même pour le savoir [3].

Que je veuille avaler, la trachée-artère se ferme infailli-

1. Bien moins qu'on ne l'a dit. La proposition est vraie pour les sensations; elle est mêlée d'erreur et de vérité, quand on l'applique à l'imagination et aux passions. Il y a des mouvements corporels qui excitent l'une et les autres, mais il y en a qui sont excités par elles; et ce sont ceux-là qu'on a désignés ici comme leurs causes.

2. Les progrès des sciences n'ont rien diminué de cet étonnement : l'action de la volonté sur les organes, par l'intermédiaire de la faculté motrice est tout à fait inexplicable, comme toutes les actions réciproques.

3. Il est bien entendu que ce n'est pas sur soi-même qu'on pratique ce genre d'observations.

blement, sans que je songe à la remuer, et sans que je la connaisse, ni que je la sente agir.

Que je veuille regarder loin, la prunelle de l'œil se dilate; et au contraire, elle se resserre quand je veux regarder de près, sans que je sache qu'elle soit capable de ce mouvement, ou en quelle partie précisément il se fait. Il y a une infinité d'autres mouvements semblables, qui se font dans notre corps, à notre seule volonté, sans que nous sachions comment, ni pourquoi [1], ni même s'ils se font.

Celui de la respiration est admirable, en ce que nous le suspendons et l'avançons quand il nous plaît; ce qui était nécessaire pour avoir le libre usage de la parole : et cependant, quand nous dormons, elle se fait sans que notre volonté y ait part [2].

Ainsi, par un secret merveilleux, le mouvement de tant de parties, dont nous n'avons nulle connaissance, ne laisse pas de dépendre de notre volonté. Nous n'avons qu'à nous proposer un certain effet connu; par exemple de regarder, de parler ou de marcher : aussitôt mille ressorts inconnus des esprits, des nerfs, des muscles, et le cerveau même qui mène tous ces mouvements, se remuent pour les produire, sans que nous connaissions autre chose, sinon que nous le voulons, et qu'aussitôt que nous le voulons l'effet s'ensuit.

Et outre tous ces mouvements qui dépendent du cerveau, il faut que nous exercions sur le cerveau même un pouvoir immédiat, puisque nous pouvons être attentifs quand nous le voulons; ce qui ne se fait pas sans quelque tension du cerveau, comme l'expérience le fait voir [3].

Par cette même attention, nous mettons volontairement certaines choses dans notre mémoire que nous rappelons aussi quand il nous plaît, avec plus ou moins de peine, suivant que le cerveau est bien ou mal disposé.

Car il en est de cette partie comme des autres, qui, pour

1. Nous savons peut-être pourquoi, mais nous ignorons comment.

2. L'action de la volonté sur les mouvements respiratoires est assez bornée même à l'état de veille; nous ne pouvons pas ordinairement les arrêter.

3. Cette expérience est sans doute une sorte de fatigue que nous rapportons plus ou moins confusément à la région de la tête.

être en état d'obéir à l'âme, demandent certaines dispositions; ce qui montre en passant, que le pouvoir de l'âme sur le corps a ses limites.

Afin donc que l'âme commande avec effet, il faut toujours supposer que les parties soient bien disposées, et que le corps soit en bon état. Car quelquefois on a beau vouloir marcher, il se sera jeté telle humeur sur les jambes, ou tout le corps se trouvera si faible par l'épuisement des esprits, que cette volonté sera inutile [1].

Il y a pourtant certains empêchements, dans les parties, qu'une forte volonté peut surmonter; et c'est un grand effet du pouvoir de l'âme sur le corps, qu'elle puisse même délier les organes qui, jusque-là, avaient été empêchés d'agir: comme on dit du fils de Crésus, qui, ayant perdu l'usage de la parole, la recouvra quand il vit qu'on allait tuer son père, et s'écria qu'on se gardât bien de toucher à la personne du roi. L'empêchement de sa langue pouvait être surmonté par un grand effort, que la volonté de sauver son père lui fit faire [2].

Il est donc indubitable qu'il y ait une infinité de mouvements dans le corps, qui suivent les pensées de l'âme; et ainsi les deux effets de l'union restent parfaitement établis.

XIII. L'intelligence n'est attachée par elle-même à aucun organe, ni à aucun mouvement du corps.

Mais, afin que rien ne passe sans réflexion, voyons ce que fait le corps, et à quoi il sert dans les opérations intellectuelles, c'est-à-dire, tant dans celles de l'entendement, que dans celles de la volonté.

Et d'abord il faut reconnaître que l'intelligence, c'est-à-dire, la connaissance de la vérité, n'est pas, comme la sensation et l'imagination, une suite de l'ébranlement de quelque nerf, ou de quelque partie du cerveau [3].

1. C'est la différence entre le vouloir, toujours libre, et le pouvoir souvent borné.

2. Hérodote prétend même que le fils de Crésus n'avait jamais parlé, ce qui met son récit au nombre des légendes, et lui ôte tout crédit (*Hist.*, I, 85).

3. Il est peut-être difficile de prouver que le cerveau n'est pas la condition nécessaire de tout acte intellectuel; il est constant qu'il n'en est pas la condition suffisante ni encore moins la cause. En ce sens le mot d'Aristote reste vrai: « On pense sans organes. »

Nous en serons convaincus, en considérant les trois propriétés de l'entendement, par lesquelles nous avons vu, dans le chapitre *De l'âme*, qu'il est élevé au-dessus du sens et de toutes ses dépendances.

Car il y paraît que la sensation ne dépend pas seulement de la vérité de l'objet, mais qu'elle suit tellement des dispositions et du milieu et de l'organe, que par là l'objet vient à nous tout autre qu'il n'est. Un bâton droit devient courbe à nos yeux au milieu de l'eau, le soleil et les autres astres y viennent infiniment plus petits qu'ils ne sont en eux-mêmes. Nous avons beau être convaincus de toutes les raisons par lesquelles on sait, et que l'eau n'a pas tout d'un coup rompu ce bâton, et que tel astre, qui ne nous paraît qu'un point dans le ciel, surpasse sans proportion toute la grandeur de la terre; ni le bâton pour cela n'en vient plus droit à nos yeux, ni les étoiles plus grandes. Ce qui montre que la vérité ne s'imprime pas sur le sens, mais que toutes les sensations sont une suite nécessaire des dispositions du corps, sans qu'elles puissent jamais s'élever au-dessus d'elles [1].

Que s'il en était autant de l'entendement, il pourrait être de même forcé à l'erreur. Or est-il que nous n'y tombons que par notre faute, et pour ne vouloir pas apporter l'attention nécessaire à l'objet dont il faut juger. Car dès lors que l'âme se tourne directement à la vérité, résolue de ne céder qu'à elle seule, elle ne reçoit d'impression que de la vérité même; en sorte qu'elle s'y attache quand elle paraît, et demeure en suspens si elle ne paraît pas; toujours exempte d'erreur, en l'un et l'autre état, ou parce qu'elle connaît la vérité, ou parce qu'elle connaît du moins qu'elle ne peut pas la connaître.

Par le même principe, il paraît qu'au lieu que les objets les plus sensibles sont pénibles et insupportables, la vérité, au contraire, plus elle est intelligible, plus elle plaît [2]. Car la sensation n'étant qu'une suite d'un organe corporel,

1. Voir le chapitre I, § XX. Bossuet ne fait que reprendre ici les mêmes idées, et il est inutile de répéter les mêmes observations.

2. Ce n'est plus tout à fait la remarque du chapitre I. Bossuet ne parlait pas alors de l'effet agréable ou pénible des deux faits.

la plus forte doit nécessairement devenir pénible par le coup violent que l'organe aura reçu, tel qu'est celui que les yeux reçoivent par le soleil, et les oreilles par un grand bruit; en sorte qu'on est forcé de détourner les yeux et de boucher les oreilles. De même, une forte imagination nous travaille ordinairement, parce qu'elle ne peut pas être sans une commotion trop violente du cerveau. Et si l'entendement avait la même dépendance du corps, le corps ne pourrait manquer d'être blessé par la vérité la plus forte, c'est-à-dire, la plus certaine et la plus connue. Si donc cette vérité, loin de blesser, plaît et soulage, c'est qu'il n'y a aucune partie qu'elle doive rudement frapper ou émouvoir : car ce qui peut être blessé de cette sorte est un corps; mais qu'elle s'unit paisiblement à l'entendement, en qui elle trouve une entière correspondance, pourvu qu'il ne se soit point gâté lui-même par les mauvaises dispositions que nous avons marquées ailleurs.

Que si cependant nous éprouvons que la recherche de la vérité soit laborieuse, nous découvrirons bientôt de quel côté nous vient ce travail : mais en attendant, nous voyons qu'il n'y a point de vérité qui nous blesse par elle-même étant connue, et que plus une âme droite la regarde, plus elle en est délectée.

Et de là vient encore que tant que l'âme s'attache à la vérité, sans écouter les passions et les imaginations, elle la voit toujours la même; ce qui ne pourrait pas être, si la connaissance suivait le mouvement du cerveau toujours agité, et du corps toujours changeant.

C'est de là aussi qu'il arrive que le sens varie souvent, ainsi que nous l'avons dit au lieu allégué. Car ce n'est point la vérité seule qui agit en lui; mais il s'excite, à l'agitation qui arrive dans son organe : au lieu que l'entendement, qui, agissant en son naturel, ne reçoit d'impression que de la seule vérité, la voit aussi toujours uniforme.

Car posons, par exemple, quelques vérités clairement connues, comme serait, que rien ne se donne l'être à soi-même, ou qu'il faut suivre la raison en tout, et toutes les

autres qui suivent de ces beaux principes : nous pouvons bien n'y penser pas, mais tant que nous y serons véritablement attentifs, nous les verrons toujours de même, jamais altérées ni diminuées. Ce qui montre que la connaissance de ces vérités ne dépend d'aucune disposition changeante, et n'est pas, comme la sensation, attachée à un organe altérable.

Et c'est pourquoi, au lieu que la sensation, qui s'élève au concours momentané de l'objet et de l'organe, aussi vite qu'une étincelle au choc de la pierre et du fer, ne nous fait rien apercevoir qui ne passe presque à l'instant ; l'entendement, au contraire, voit des choses qui ne passent pas, parce qu'il n'est attaché qu'à la vérité, dont la substance est éternelle.

Ainsi il n'est pas possible de regarder l'intelligence comme une suite de l'altération qui se sera faite dans le corps, ni par conséquent l'entendement comme attaché à un organe corporel, dont il suive le mouvement.

XIV. L'intelligence, par sa liaison avec le sens, dépend en quelque sorte du corps, mais par accident.

Il faut pourtant reconnaître qu'on n'entend point sans imaginer, ni sans avoir senti[1] ; car il est vrai que, par un certain accord entre toutes les parties qui composent l'homme, l'âme n'agit pas, c'est-à-dire, ne pense et ne connaît pas sans le corps, ni la partie intellectuelle sans la partie sensitive.

Et déjà, à l'égard de la connaissance des corps, il est certain que nous ne pouvons entendre qu'il y en ait d'existants dans la nature, que par le moyen des sens. Car en cherchant d'où nous viennent nos sensations, nous trouvons toujours quelque corps qui a affecté nos organes, et ce nous est une preuve que ces corps existent.

Et en effet, s'il y a des corps dans l'univers, c'est chose

1. Ne pas confondre cette proposition avec ce principe sensualiste : « il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été d'abord dans le sens, » ni encore moins avec la doctrine de la sensation transformée. Bossuet affirme seulement que l'homme commence par sentir ; la sensation est en effet une condition de la pensée, mais ce n'en est pas la cause directe ni indirecte.

de fait, dont nous sommes avertis par nos sens, comme des autres faits ; et sans le secours des sens, je ne pourrais non plus deviner s'il y a un soleil, que s'il y a un tel homme dans le monde[1].

Bien plus, l'esprit occupé des choses incorporelles, par exemple, de Dieu et de ses perfections, s'y est senti excité par la considération de ses œuvres, ou par sa parole, ou enfin par quelque chose dont les sens ont été frappés.

Et notre vie ayant commencé par de pures sensations, avec peu ou point d'intelligence indépendante du corps, nous avons dès l'enfance contracté une si grande habitude de sentir et d'imaginer, que ces choses nous suivent toujours, sans que nous puissions en être entièrement séparés[2].

De là vient que nous ne pensons jamais, ou presque jamais, à quelque objet que ce soit, que le nom dont nous l'appelons ne nous revienne; ce qui marque la liaison des choses qui frappent nos sens, tels que sont les noms, avec nos opérations intellectuelles[3].

On met en question s'il peut y avoir, en cette vie, un pur acte d'intelligence dégagé de toute image sensible; et il n'est pas incroyable que cela puisse être durant de certains moments, dans les esprits élevés à une haute contemplation, et exercés par un long temps à tenir leur sens dans la règle; mais cet état est fort rare, et il faut parler ici de ce qui est ordinaire à l'entendement.

1. La doctrine de la connaissance des choses extérieures, telle qu'elle est indiquée en ce passage, n'est pas celle de Descartes, qui recourt à la véracité divine pour certifier l'existence des corps ; ce n'est pas celle de Malebranche qui en place les idées en Dieu où nous les apercevons. A ne considérer que ces mots « c'est chose de fait, » on croirait que Bossuet affirme la perception immédiate des corps, telle que les philosophes écossais et français l'ont professée dans ces derniers temps. Mais il a indiqué, deux lignes plus haut, une théorie différente, suivant laquelle nos sensations n'enferment pas une révélation directe du monde extérieur, mais nous en *prouvent* l'existence en nous forçant à chercher d'où elles viennent. Il ne la croit pas très-différente de la seconde, toutes deux s'appuyant sur le fait initial de la sensation.

2. C'est aussi l'opinion d'Aristote : « Les pensées, dit-il, ne sont pas des images, mais sans les images elles ne seraient pas. » (*De l'âme*, III, 8.) Ailleurs pourtant il remarque que l'on peut penser sans organes.

3. Penser c'est, en effet, se parler à soi-même : dans ce monologue intérieur, les mots ne sont pas prononcés, mais ils sont imaginés pour soutenir et préciser nos idées. Sans leur aide, il n'est pas impossible de former quelque pensée, mais elle reste indécise et flottante. Bossuet ajoute avec beaucoup de sagesse que cet état est fort rare; on retrouve ces idées dans sa controverse contre le quiétisme.

L'expérience fait voir qu'il se mêle toujours, ou presque toujours, à ces opérations quelque chose de sensible, dont même il se sert pour s'élever aux objets les plus intellectuels[1].

Aussi avons-nous reconnu que l'imagination, pourvu qu'on ne la laisse pas dominer, et qu'on sache la retenir en certaines bornes, aide naturellement l'intelligence.

Nous avons vu aussi que notre esprit, averti de cette suite de faits que nous apprenons par nos sens, s'élève au-dessus, admirant en lui-même et la nature des choses, et l'ordre du monde. Mais les règles et les principes par lesquels il aperçoit de si belles vérités dans les objets sensibles, sont supérieurs aux sens, et il en est à peu près des sens et de l'entendement, comme de celui qui propose simplement les faits, et de celui qui en juge[2].

Il y a donc déjà en notre âme une opération, et c'est celle de l'entendement, qui, précisément et en elle-même, n'est point attachée au corps, encore qu'elle en dépende indirectement, en tant qu'elle se sert des sensations et des images sensibles.

XV. La volonté n'est attachée à aucun organe corporel; et loin de suivre les mouvements du corps, elle y préside.

La volonté n'est pas moins indépendante; et je le reconnais par l'empire qu'elle a sur les membres extérieurs et sur tout le corps.

Je sens que je puis vouloir ou tenir ma main immobile, ou lui donner du mouvement; et cela en haut ou en bas, à droite ou à gauche, avec une égale facilité : de sorte qu'il n'y a rien qui me détermine, que ma seule volonté[3].

Car je suppose que je n'ai dessein, en remuant ma main,

1. Il est possible que l'imagination se mêle aux plus hautes contemplations de la pensée pure, mais elle ne se confond pas avec elle, et les esprits « exercés à tenir leur sens dans la règle, » savent discerner cette condition de la pensée, de la pensée elle-même.

2. Maxime à retenir et qui résume admirablement toute cette belle discussion.

3. Cet exemple a été souvent allégué. Les déterministes ne le tiennent pas pour concluant, parce que nous sommes alors même décidés par un motif, ne fût-ce que le désir d'éprouver notre liberté. Mais s'il en est ainsi, nous avons le sentiment de cette liberté et à moins de récuser la conscience, il faut admettre que nous la possédons.

de ne m'en servir, ni pour prendre ni pour soutenir, ni pour approcher ni pour éloigner quoi que ce soit; mais seulement de la mouvoir du côté que je voudrai, ou, si je veux, de la tenir en repos.

Je fais en cet état une pleine expérience de ma liberté, et du pouvoir que j'ai sur mes membres, que je tourne où je veux et comme je veux, seulement parce que je le veux.

Et parce que j'ai connu que les mouvements de ces membres dépendent tous du cerveau, il faut, par nécessité, que ce pouvoir que j'ai sur mes membres, je l'aie principalement sur le cerveau même.

Il faut donc que ma volonté le domine, tant s'en faut qu'elle puisse être une suite de ses mouvements et de ses impressions [1].

Un corps ne choisit pas où il se meut, mais il va comme il est poussé; et s'il n'y avait en moi que le corps, ou que ma volonté fût, comme les sensations, attachée à quelqu'un des mouvements du corps, bien loin d'avoir quelque empire, je n'aurais pas même de liberté.

Aussi ne suis-je pas libre à sentir ou ne sentir pas, quand l'objet sensible est présent. Je puis bien fermer les yeux ou les détourner, et en cela je suis libre; mais je ne puis, en ouvrant les yeux, empêcher la sensation attachée nécessairement aux impressions corporelles, où la liberté ne peut pas être.

Ainsi, l'empire si libre que j'exerce sur mes membres me fait voir que je tiens le cerveau en mon pouvoir, et que c'est là le siége principal de l'âme.

Car encore qu'elle soit unie à tous les membres, et qu'elle les doive tenir tous en sujétion, son empire s'exerce immédiatement sur la partie d'où dépendent tous les mouvements progressifs, c'est-à-dire, sur le cerveau [2].

1. Bossuet semble avoir prévu et réfuté d'avance cette proposition du fatalisme matérialiste : « La volonté est l'expression nécessaire d'un état du cerveau produit par des influences extérieures. » (Moleschot).

2. On a dit plus haut qu'il est difficile d'admettre que l'âme agisse à la fois sur tout le corps. Bossuet semble en convenir ici, et accorde que son action principale s'opère sur le cerveau. Sur la question du siége de l'âme les opinions sont encore très-divisées. Les uns le fixent dans la substance grise

En dominant cette partie, où aboutissent les nerfs, elle se rend arbitre des mouvements, et tient en main, pour ainsi dire, les rênes par où tout le corps est poussé et retenu.

Soit donc qu'elle ait le cerveau entier immédiatement sous sa puissance, soit qu'il y ait quelque maîtresse pièce par où elle contienne les autres parties, comme un pilote conduit tout le vaisseau par le gouvernail[1], il est certain que le cerveau est son siége principal, et que c'est de là qu'elle préside à tous les mouvements du corps.

Et ce qu'il y a ici de merveilleux, c'est qu'elle ne sent point naturellement ni ce cerveau qu'elle meut, ni les mouvements qu'elle y fait pour contenir ou pour ébranler le reste du corps, ni d'où lui vient un pouvoir qu'elle exerce si absolument. Nous connaissons seulement qu'un empire est donné à l'âme, et qu'une loi est donnée au corps, en vertu de laquelle il obéit.

XVI. L'empire que la volonté exerce sur les mouvements extérieurs la rend indirectement maîtresse des passions.

Cet empire de la volonté sur les membres d'où dépendent les mouvements extérieurs est d'une extrême conséquence : car c'est par là que l'homme se rend maître de beaucoup de choses, qui par elles-mêmes semblaient n'être point soumises à ses volontés.

Il n'y a rien qui paraisse moins soumis à la volonté que la nutrition; et cependant elle se réduit à l'empire de la volonté, en tant que l'âme, maîtresse des membres extérieurs, donne à l'estomac ce qu'elle veut, quand elle veut, et dans la mesure que la raison prescrit, en sorte que la nutrition est rangée sous cette règle.

du cerveau, les autres dans la totalité de ses hémisphères, d'autres encore le disséminent dans les différents centres nerveux, cerveau, cervelet, moelle allongée, moelle épinière. Les plus sages concluent que cette recherche dépasse les ressources de la science expérimentale. Quant aux matérialistes, ils suppriment le problème, comme tant d'autres, et la substance grise leur tient lieu d'âme.

1. Descartes plaçait l'âme dans la glande pinéale, pour cette seule raison que ce petit cône est seul de sa forme dans le cerveau; après lui on a indiqué, dans son école même, le corps calleux, le pont de varole, les ventricules, la pie-mère, la dure-mère, les corps striés. C'est à partir de Descartes qu'on a compris le rôle important du cerveau dans la vie intellectuelle; il a renouvelé la physiologie.

Et l'estomac même en reçoit la loi, la nature l'ayant fait propre à se laisser plier par l'accoutumance[1].

Par ces mêmes moyens, l'âme règle aussi le sommeil, et le fait servir à la raison.

En commandant aux membres des exercices pénibles, elle les fortifie, elle les durcit aux travaux, et se fait un plaisir de les assujettir à ses lois.

Ainsi elle se fait un corps plus souple, et plus propre aux opérations intellectuelles. La vie des saints religieux en est une preuve.

Elle étend aussi son empire sur l'imagination et les passions, c'est-à-dire sur ce qu'elle a de plus indocile.

L'imagination et les passions naissent des objets ; et par le pouvoir que nous avons sur les mouvements extérieurs, nous pouvons ou nous approcher ou nous éloigner des objets.

Les passions, dans l'exécution, dépendent des mouvements extérieurs : il faut frapper pour achever ce qu'a commencé la colère ; il faut fuir pour achever ce qu'a commencé la crainte ; mais la volonté peut empêcher la main de frapper, et les pieds de fuir[2].

Nous avons vu, dans la colère, tout le corps tendu à frapper, comme un arc à tirer son coup. L'objet a fait son impression ; les esprits coulent, le cœur bat plus violemment qu'à l'ordinaire, le sang coule comme un torrent, et envoie des esprits et plus abondants et plus vifs ; les nerfs et les muscles en sont remplis ; ils sont tendus, les poings sont fermés, et le bras affermi est prêt à frapper : mais il faut encore lâcher la corde, il faut que la volonté laisse aller le corps ; autrement le mouvement ne s'achève pas.

Ce qui se dit de la colère, se dit de la crainte et des au-

1. Cette sujétion des fonctions de nutrition à la volonté est très-indirecte et très-bornée, et ne s'étend pas à la nutrition elle-même, pas plus qu'à la circulation. Il y a du reste à cela des raisons providentielles faciles à comprendre.

2. Ce ne sont donc pas les passions elles-mêmes qui sont sous l'empire de la volonté ; mais nous pouvons éviter les occasions de les faire naître, résister aux impulsions qu'elles nous communiquent, et les combattre par la réflexion, par la discipline de l'intelligence. Si elles ont parfois assez de violence pour maîtriser la volonté, c'est toujours par un défaut antérieur de volonté. Voilà pourquoi nous sommes responsables, en une certaine mesure, des actes qu'elles provoquent.

tres passions, qui disposent tellement le corps aux mouvements qui leur conviennent, que nous ne les retenons que par vive force de raison et de volonté.

On peut dire que ces derniers mouvements, auxquels le corps est si disposé, par exemple, celui de frapper, s'achèveraient tout à fait par la force de cette disposition, s'il n'était réservé à l'âme de lâcher le dernier coup.

Et il en arriverait à peu près de même que dans la respiration, que nous pouvons suspendre par la volonté quand nous veillons, mais qui s'achève, pour ainsi dire, toute seule par la simple disposition du corps, quand l'âme le laisse agir naturellement, par exemple dans le sommeil.

En effet, il arrive quelque chose de semblable dans les premiers mouvements des passions; et les esprits et le sang s'émeuvent quelquefois si vite dans la colère, que le bras se trouve lâché avant qu'on ait eu le loisir d'y faire réflexion. Alors la disposition du corps a prévalu, et il ne reste plus à la volonté, trop promptement prévenue, qu'à regretter le mal qui s'est fait sans elle [1].

Mais ces mouvements sont rares, et ils n'arrivent guère à ceux qui s'accoutument de bonne heure à se maîtriser eux-mêmes.

XVII. La nature de l'attention, et ses effets immédiats sur le cerveau par où paraît l'empire de la volonté.

Outre la force donnée à la volonté pour empêcher le dernier effet des passions, elle peut encore, en prenant la chose de plus haut, les arrêter et les modérer dans leur principe, et cela par le moyen de l'attention qu'elle fera volontairement à certains objets, ou dans le temps des passions pour les calmer, ou devant les passions pour les prévenir.

Cette force de l'attention, et l'effet qu'elle a sur le cer-

1. Ces observations sont justes, sauf en un point : les forces en jeu dans ces luttes ne sont pas de nature différente; ce n'est pas l'opposition de l'âme au corps, mais, comme on l'a déjà dit, celle des forces inférieures de l'âme contre ses facultés supérieures. C'est, disait Platon, le combat de l'hydre contre l'homme; et l'homme s'y aide par le secours du lion, c'est-à-dire qu'il oppose les nobles instincts aux désirs grossiers.

veau, par le cerveau sur tout le corps, et même sur la partie imaginative de l'âme, et par là sur les passions et sur les appétits, est digne d'une grande considération [1].

Nous avons déjà observé que la contention de la tête se ressent fort grande dans l'attention; et par là il est sensible qu'elle a un grand effet dans le cerveau.

On éprouve d'ailleurs que cette action dépend de la volonté, en sorte que le cerveau doit être sous son empire, en tant qu'il sert à l'attention.

Pour entendre tout ceci, il faut remarquer que les pensées naissent dans notre âme quelquefois à l'agitation naturelle du cerveau, et quelquefois par une attention volontaire [2].

Pour ce qui est de l'agitation du cerveau, nous avons observé qu'elle passe quelquefois d'une partie à une autre; alors nos pensées sont vagues comme le cours des esprits : mais quelquefois aussi elle se fait en un seul endroit; et alors nos pensées sont fixes, et l'âme est plus attachée, comme le cerveau est aussi plus fortement et plus uniformément tendu [3].

Par là nous observons en nous-mêmes une attention forcée : ce n'est pas là toutefois ce que nous appelons attention; nous donnons ce nom seulement à l'attention où nous choisissons notre objet, pour y penser volontairement [4].

Que si nous n'étions capables d'une telle attention, nous ne serions jamais maîtres de nos considérations et de nos pensées, qui ne seraient qu'une suite de l'agitation néces-

1. Cet effet moral de l'attention pour prévenir ou réprimer les passions, très-réel et très-remarquable, prouve encore que la force à vaincre ou à comprimer est de même nature que celle qui s'y oppose.

2. L'attention ne crée rien, elle ne fait pas naître des pensées; elle applique l'intelligence, et elle ne la remplace pas. Son principal effet est d'arrêter le cours de l'association des idées qui entraîne l'esprit d'un objet à un autre, sans le laisser s'arrêter à aucun.

3. Pures hypothèses, fondées sur des analogies verbales, qui ont le double défaut de fausser la psychologie et la physiologie, et de subordonner la première à la seconde.

4. L'attention est-elle parfois volontaire et parfois forcée? C'est presqu'une question de mots. L'intelligence peut se concentrer sur un seul objet, soit parce qu'il exerce sur la sensibilité une action dont le contre-coup se fait sentir jusqu'à elle; soit au contraire, parce que la volonté la maintient et l'arrête. Dans le premier cas, la force qui modifie son action est au dehors, et au dedans dans le second. C'est à ce dernier fait que l'on doit réserver le nom d'attention qui implique un effet volontaire.

saire du cerveau : nous serions sans liberté, et l'esprit serait en tout asservi au corps, toutes choses contraires à la raison et même à l'expérience.

Par ces choses on peut comprendre la nature de l'attention, et que c'est une application volontaire de notre esprit sur un objet.

Mais il faut encore ajouter, que nous voulions considérer cet objet par l'entendement; c'est-à-dire raisonner dessus, ou enfin y contempler la vérité. Car s'abandonner volontairement à quelque imagination qui nous plaise, sans vouloir nous en détourner, ce n'est pas attention; il faut vouloir entendre et raisonner.

C'est donc proprement par l'attention que commencent le raisonnement et les réflexions; et l'attention commence elle-même par la volonté de considérer et d'entendre.

Et il paraît clairement que, pour se rendre attentif, la première chose qu'il faut faire, c'est d'ôter l'empêchement naturel de l'attention; c'est-à-dire la dissipation, et ces pensées vagues qui s'élèvent dans notre esprit; car il ne peut être tout ensemble dissipé et attentif.

Pour faire taire ces pensées qui nous dissipent, il faut que l'agitation naturelle du cerveau soit en quelque sorte calmée; car, tant qu'elle durera, nous ne serons jamais assez maîtres de nos pensées, pour avoir de l'attention [1].

Ainsi, le premier effet du commandement de l'âme, est que, voulant être attentive, elle apaise l'agitation naturelle du cerveau.

Et nous avons déjà vu que, pour cela, il n'est pas besoin qu'elle connaisse le cerveau, ou qu'elle ait intention d'agir sur lui : il suffit qu'elle veuille faire ce qui dépend d'elle immédiatement, c'est-à-dire être attentive. Le cerveau, s'il n'est prévenu par quelque agitation trop violente, obéit

1. Dans l'attention, disent les psychologues, il y a concours de deux facultés : la volonté qui dirige et concentre le mouvement, et l'intelligence qui l'opère. Mais il reste à savoir si la volonté agit directement sur l'entendement; Bossuet semble indiquer que cette action s'exerce sur le cerveau, et que son effet direct consiste à mettre cet organe dans l'état convenable pour que l'intelligence puisse s'en servir le mieux possible. En généralisant cette idée, on arriverait à concevoir que la volonté n'a de prise que sur les organes, et qu'elle sert l'entendement en agissant, pour le mieux de ses opérations, sur les instruments qui lui sont nécessaires.

naturellement, et se calme par la seule subordination du corps à l'âme.

Mais comme les esprits qui tournoient dans le cerveau, tendent toujours à l'agiter à leur ordinaire, son mouvement ne peut être arrêté sans quelque effort. C'est ce qui fait que l'attention a quelque chose de pénible, et veut être relâchée de temps en temps [1].

Aussi le cerveau, abandonné aux esprits et aux vapeurs qui le poussent sans cesse, souffrirait un mouvement trop irrégulier; les pensées seraient trop dissipées; et cette dissipation, outre qu'elle tournerait à une espèce d'extravagance, d'elle-même est fatigante. C'est pourquoi il faut nécessairement, même pour son propre repos, brider ces mouvements irréguliers du cerveau [2].

Voilà donc l'empêchement levé, c'est-à-dire la dissipation ôtée. L'âme se trouve tranquille, et ses imaginations confuses sont disposées à tourner en raisonnement et en considération.

XVIII. L'âme attentive à raisonner se sert du cerveau, par le besoin qu'elle a des images sensibles.

Il ne faut pourtant pas penser qu'elle doive rejeter alors toute imagination et toute image sensible, puisque nous avons reconnu qu'elle s'en aide pour raisonner.

Ainsi, loin de rejeter toutes sortes d'images sensibles, elle songe seulement à rappeler celles qui sont convenables à son sujet, et qui peuvent aider son raisonnement.

Mais d'autant que ces images sensibles sont attachées aux impressions ou aux marques qui demeurent dans le cerveau, et qu'ainsi elles ne peuvent revenir, sans que le cerveau soit ému dans les endroits où sont les marques,

1. On admet que les forces nerveuses s'épuisent par l'action prolongée; on ne l'explique plus par la difficulté qu'il y a à empêcher les esprits de tournoyer, mais on n'en donne pas de raison bien authentique.

2. Ce qui rend ces hypothèses très-faibles, c'est que nous n'avons nulle conscience de cette action exercée sur le cerveau. Il est sage de s'en tenir à ce que nous savons, c'est-à-dire à l'effet de notre volonté sur les mouvements plus ou moins irréguliers, mais incessants qui entraînent l'intelligence d'une idée à l'autre, et la dissipent. Il est néanmoins probable que cet effet, le seul dont nous ayons conscience, a pour condition un état du cerveau déterminé par notre volonté, sans que nous puissions savoir comment.

comme il a déjà été remarqué, il faut conclure que l'âme peut, quand elle veut, non-seulement calmer le cerveau, mais encore l'exciter en tel endroit qu'il lui plaît, pour rappeler les objets selon ses besoins [1]. L'expérience nous fait voir aussi que nous sommes maîtres de rappeler, comme nous voulons, les choses confiées à notre mémoire [2]. Et encore que ce pouvoir ait ses bornes, et qu'il soit plus grand dans les uns que dans les autres, il n'y aurait aucun raisonnement, si nous ne pouvions l'exercer jusqu'à un certain point. Et c'est une nouvelle raison de l'immobilité de l'âme, pour montrer combien le cerveau doit être en repos quand il s'agit de raisonner [3]. Car agité, et déjà ému, il serait peu en état d'obéir à l'âme, et de faire, à point nommé, les mouvements nécessaires pour lui présenter les images sensibles dont elle a besoin.

C'est ici que le cerveau peine en tous ceux qui n'ont pas acquis cette heureuse immobilité. Car, au lieu que son naturel est d'avoir un mouvement libre et incertain comme le cours des esprits, il est réduit premièrement à un repos violent, et puis à des mouvements suivis et réguliers, qui le travaillent beaucoup.

Car lorsqu'il est détendu et abandonné au cours naturel des esprits, le mouvement en peu de temps erre en plus de parties, mais il est aussi moins rapide et moins violent : au lieu qu'on a besoin, en raisonnant, de se représenter fort vivement les objets ; ce qui ne se peut, sans que le cerveau soit fortement remué.

Et il faut, pour un faire un raisonnement, tant rappeler d'images sensibles, par conséquent remuer le cerveau fortement en tant d'endroits, qu'il n'y aurait rien à la longue de plus fatigant. D'autant plus, qu'en rappelant ces objets divers qui servent au raisonnement, l'esprit demeure toujours attaché à l'objet qui en fait le sujet prin-

1. Cette supposition ne gagne pas à être appuyée sur une fausse théorie des causes du souvenir ; mais au fond elle est plausible, sans qu'on puisse jusqu'à présent en donner des preuves scientifiques.

2. Il est constant au contraire que nous n'avons pas le pouvoir d'oublier ni de nous souvenir à notre gré ; Bossuet reconnait du reste que ce pouvoir est borné.

3. Il est probable que ce texte est altéré : en tout cas, il n'a pas un sens bien clair.

cipal : de sorte que le cerveau est en même temps calmé à l'égard de son agitation universelle, tendu et dressé à un point fixe par la considération de l'objet principal, et remué fortement, en divers endroits, pour rappeler les objets seconds et subsidiaires [1].

Il faut, pour des mouvements si réguliers et si forts, beaucoup d'esprits ; et la tête aussi en reçoit tant dans ces opérations, quand elles sont longues, qu'elle en épuise le reste du corps.

De là suit une lassitude universelle et une nécessité indispensable de relâcher son attention.

Mais la nature y a pourvu, en nous donnant le sommeil, surtout de la nuit, où les nerfs sont détendus, où les sensations sont éteintes, où le cerveau et tout le corps se repose. Comme donc c'est là le vrai temps du relâchement, le jour doit être donné à l'attention, qui peut être plus ou moins forte, et par là, tantôt tendre le cerveau, et tantôt le soulager.

Voilà ce qui doit se faire dans le cerveau durant le raisonnement, c'est-à-dire durant la recherche de la vérité, recherche que nous avons dit devoir être laborieuse; et on aperçoit maintenant que ce travail ne vient pas précisément de l'acte d'entendre, mais des imaginations qui doivent aller en concours, et qui présupposent dans le cerveau un grand mouvement.

Au reste, quand la vérité est trouvée, tout le travail cesse; et l'âme, toujours délectée de ce beau spectacle, voudrait n'en être jamais arrachée, parce que la vérité ne cause par elle-même aucune altération.

Et lorsqu'elle demeure clairement connue, l'imagination agit peu ou point du tout : de là vient qu'on ne ressent que peu ou point de travail.

Car, dans la recherche de la vérité où nous procédons

1. On ne saurait dire sur quels faits se fonde toute cette théorie des mouvements du cerveau : la volonté pourrait donc les arrêter, les exciter en un point, les coordonner. Ce sont bien là trois effets de l'attention. Elle concentre l'esprit, choisit son objet, et dirige les pensées. Il n'est pas invraisemblable que ce triple effet ne soit obtenu par une triple action cérébrale, mais on ne peut la vérifier directement, ni encore moins savoir en quoi elle consiste. Ces conjectures n'en ont pas moins un grand intérêt.

par comparaisons, par oppositions, par proportions, par autres choses semblables pour lesquelles il faut appeler beaucoup d'images sensibles, l'imagination agit beaucoup. Mais quand la chose est trouvée, l'âme fait taire l'imagination autant qu'elle peut, et ne fait plus que tourner vers la vérité un simple regard, en quoi consiste l'acte d'entendre.

Et plus cet acte est démêlé de toute image sensible, plus il est tranquille; ce qui montre que l'acte d'entendre de lui-même ne fait point de peine [1].

Il en fait pourtant par accident, parce que, pour y demeurer, il faut arrêter l'imagination, et par conséquent tenir en bride le cerveau contre le cours des esprits.

Ainsi la contemplation, quelque douce qu'elle soit par elle-même, ne peut pas durer bien longtemps, par le défaut du corps continuellement agité [2].

Et les seuls besoins du corps, qui sont si fréquents et si grands, font diverses impressions, et rappellent diverses pensées auxquelles il est nécessaire de prêter l'oreille; de sorte que l'âme est forcée de quitter la contemplation de la vérité.

Par les choses qui ont été dites, on entend le premier effet de l'attention sur le corps. Il regarde le cerveau, qui, au lieu d'une agitation universelle, est fixé à un certain point au commandement de l'âme quand elle veut être attentive, et au reste, demeure en état d'être excité subsidiairement où elle veut.

Il y a un second effet de l'attention, qui s'étend sur les passions: nous allons le considérer. Mais avant que de passer outre, il ne faut pas oublier une chose considérable, qui regarde l'attention prise en elle-même. C'est qu'un objet qui a commencé de nous occuper par une attention volontaire, nous tient dans la suite longtemps attachés,

1. Dans la recherche de la vérité, s'il faut en croire ces paroles, il y a un concours nécessaire de l'imagination, et par suite du cerveau qui s'y fatigue. Une fois la vérité trouvée, on arrive à la contemplation pure, sans images et sans fatigue. L'explication est ingénieuse; elle a pour elle une grande vraisemblance, mais il serait difficile d'en constater la justesse.

2. C'est une objection que Bossuet a adressée ailleurs aux quiétistes, qui font de la contemplation l'état parfait de l'âme.

même malgré nous, parce que les esprits, qui ont pris un certain cours, ne peuvent pas aisément être détournés.

Ainsi notre attention est mêlée de volontaire et d'involontaire. Un objet qui nous a occupés par force nous flatte souvent, de sorte que la volonté s'y donne, de même qu'un objet choisi par une forte application nous devient une occupation inévitable [1].

Et comme l'agitation naturelle de notre cerveau rappelle beaucoup de pensées qui nous viennent malgré nous, l'attention volontaire de notre âme fait de son côté de grands effets sur le cerveau même; les traces que les objets y avaient laissées en deviennent plus profondes, et le cerveau est disposé à s'émouvoir plus aisément dans ces endroits-là.

Et par l'accord établi entre l'âme et le corps, il se fait naturellement une telle liaison entre les impressions du cerveau et les pensées de l'âme, que l'un ne manque jamais de ramener l'autre. Et ainsi, quand une forte imagination a causé, par l'attention que l'âme y apporte, un grand mouvement dans le cerveau, en quelque sorte que ce mouvement soit renouvelé, il fait revive, et souvent dans toute leur force, les pensées qui l'avaient causé la première fois [2].

C'est pourquoi il faut beaucoup prendre garde de quelles imaginations on se remplit volontairement, et se souvenir que dans la suite elles reviendront souvent malgré nous, par l'agitation naturelle du cerveau et des esprits.

Mais il faut aussi conclure qu'en prenant les choses de loin et ménageant bien notre attention, dont nous sommes maîtres, nous pouvons gagner beaucoup sur les impressions de notre cerveau, et le plier à l'obéissance.

XIX. L'effet de l'attention sur les passions, et comment l'âme les peut tenir en sujétion dans leur principe; où il est parlé de l'extravagance, de la folie, et des songes.

Par cet empire sur notre cerveau, nous pouvons aussi

1. Voir plus haut § 17, p. 164, note 4.

2. A ce compte, les causes de la reproduction du souvenir seraient uniquement organiques, ce qui ne peut se soutenir. D'ailleurs, on retrouve ici cette physiologie imaginaire qui est malheureusement mêlée à tant de remarques profondes et ingénieuses.

tenir en bride les passions, qui en dépendent toutes; et c'est le plus bel effet de l'attention.

Pour l'entendre, il faut observer quelle sorte d'empire nous pouvons avoir sur nos passions.

1° Il est certain que nous ne leur commandons pas directement, comme à nos bras et à nos mains : nous ne pouvons pas élever ou apaiser notre colère, comme nous pouvons ou remuer le bras ou le tenir sans action.

2° Il n'est pas moins clair, et nous l'avons déjà dit, que par le pouvoir que nous avons sur les membres extérieurs, nous en avons aussi un très-grand sur les passions; mais indirectement, puisque nous pouvons par là, et nous éloigner des objets qui les font naître, et en empêcher l'effet. Ainsi, je puis m'éloigner d'un objet odieux qui m'irrite; et, lorsque ma colère est excitée, je lui puis refuser mon bras, dont elle a besoin pour se satisfaire [1].

Mais, pour cela, il le faut vouloir, et vouloir fortement. Et là grande difficulté est de vouloir autre chose que ce que la passion nous inspire; parce que, dans les passions, l'âme se trouve tellement portée à s'unir aux dispositions du corps, qu'elle ne peut presque se résoudre à s'y opposer [2].

Il faut donc chercher un moyen de calmer ou de modérer ou même de prévenir les passions dans leur principe, et ce moyen est l'attention bien gouvernée.

Car le principe de la passion, c'est l'impression puissante d'un objet dans le cerveau [3]; et l'effet de cette impression ne peut être mieux empêché qu'en se rendant attentif à d'autres objets.

En effet, nous avons vu que l'âme attentive fixe le cerveau en un certain endroit, vers lequel elle détermine le cours des esprits; et par là elle rompt le coup de la passion, qui, les portant à un autre endroit, causait de mauvais effets dans tout le corps.

1. Après la mauvaise physiologie du paragraphe précédent, ou goûte d'autant mieux cette psychologie saine et exacte, qui réduit à sa valeur la prétendue fatalité des passions.

2. Ces dispositions du corps, on le répète, ne sont que des effets des passions; l'âme est plus que disposée à s'y unir : elle les produit.

3. Cette impression peut être l'occasion qui éveille la passion, mais la passion préexiste, du moins à l'état d'inclination. Ce qui suit nous ramène aux esprits, c'est-à-dire aux chimères.

C'est pourquoi on dit, et il est vrai, que le remède le plus naturel des passions, c'est de détourner l'esprit autant qu'on peut des objets qu'elles lui présentent; et il n'y a rien pour cela de plus efficace que de s'attacher à d'autres objets [1].

Et il faut ici observer qu'il en est des esprits émus, et poussés d'un certain côté, à peu près comme d'une rivière, qu'on peut plus aisément détourner que l'arrêter de droit fil : ce qui fait qu'on réussit mieux dans la passion en pensant à d'autres choses, qu'en s'opposant directement à son cours.

Et de là vient qu'une passion violente a souvent servi de frein ou de remède aux autres; par exemple, l'ambition ou la passion de la guerre, à l'amour.

Et il est quelquefois utile de s'abandonner à des passions innocentes, pour détourner ou pour empêcher des passions criminelles.

Il sert aussi beaucoup de faire un bon choix des personnes avec qui on converse. Ce qui est en mouvement répand aisément son agitation autour de soi; et rien n'émeut plus les passions, que les discours et les actions des hommes passionnés [2].

Au contraire, une âme tranquille nous tire en quelque façon hors de l'agitation, et semble nous communiquer son repos, pourvu toutefois que cette tranquillité ne soit pas insensible et fade. Il faut quelque chose de vif, qui s'accorde un peu avec notre mouvement, mais où, dans le fond, il se trouve de la consistance.

Enfin, dans les passions, il faut calmer les esprits par une espèce de diversion, et se jeter, pour ainsi dire, à côté, plutôt que de combattre de front : c'est-à-dire, qu'il n'est plus temps d'opposer des raisons à une passion déjà émue, car en raisonnant sur sa passion, même pour l'attaquer,

1. Ce remède a été indiqué par les moralistes anciens : il est dangereux dans l'application, puisqu'on risque de se guérir d'une passion en s'en donnant une autre plus violente. Voir Cicéron, *Tusculanes* IV, 35 : « Novo amore veterem amorem ejiciendum, etc. »

2. C'est ce que Malebranche appelle « la contagion des imaginations fortes. » On consultera avec fruit la *Recherche de la vérité* (livre V), dont Bossuet s'est inspiré plus d'une fois.

on en rappelle l'objet, on en renforce les traces, et on irrite plutôt les esprits qu'on ne les calme. Où les sages raisonnements sont de grand effet, c'est à prévenir les passions. Il faut donc nourrir son esprit de considérations sensées, et lui donner de bonne heure des attachements honnêtes, afin que les objets des passions trouvent la place déjà prise, les esprits déterminés à un certain cours, et le cerveau affermi.

Car la nature ayant formé cette partie capable d'être occupée par les objets, et aussi d'obéir à la volonté, il est clair que qui prévient doit l'emporter.

Si donc l'âme s'accoutume de bonne heure à être maîtresse de son attention, et qu'elle l'attache à de bons objets, elle sera par ce moyen maîtresse, premièrement du cerveau, par là du cours des esprits, et par là enfin des émotions que les passions excitent.

Mais il faut se souvenir que l'attention véritable est celle qui considère l'objet tout entier. Ce n'est être qu'à demi attentif à un objet, comme serait une femme tendrement aimée, que de n'y considérer que le plaisir dont on est flatté en l'aimant, sans songer aux suites honteuses d'un semblable engagement.

Il est donc nécessaire d'y bien penser, et d'y penser de bonne heure; parce que si on laisse le temps à la passion de faire toute son impression dans le cerveau, l'attention viendra trop tard [1].

Car, en considérant le pouvoir de l'âme sur le corps, il faut observer soigneusement que ses forces sont bornées et restreintes; de sorte qu'elle ne peut pas faire tout ce qu'elle veut des bras ou des mains, et encore moins du cerveau.

C'est pourquoi nous venons de voir qu'elle le perdrait en le poussant trop, et qu'elle est obligée de le ménager.

Par la même raison, il s'y fait souvent des agitations si violentes, que l'âme n'en est plus maîtresse, non plus qu'un cocher de chevaux fougueux qui ont pris le frein aux dents.

1. Tous ces préceptes moraux sont fondés sur une connaissance très-profonde du cœur humain et ne dépendent pas d'une physiologie surannée.

Quand cette disposition est fixe et perpétuelle, c'est ce qui s'appele folie; et quand elle a une cause qui finit avec le temps, comme un mouvement de fièvre, cela s'appelle délire et rêverie.

Dans la folie et dans le délire, il arrive de deux choses l'une : ou le cerveau est agité tout entier avec un égal dérèglement, alors il s'est fait une parfaite extravagance, et il ne paraît aucune suite dans les pensées ni dans les paroles : ou le cerveau n'est blessé que dans un certain endroit, alors la folie ne s'attache aussi qu'à un objet déterminé[1]; tels sont ceux qui s'imaginent être toujours à la comédie et à la chasse : et tant d'autres, frappés d'un certain objet, parlent raisonnablement de tous les autres, et assez conséquemment de celui-là même qui fait leur erreur.

La raison est que, n'y ayant qu'un seul endroit du cerveau marqué d'une impression invincible à l'âme, elle demeure maîtresse de tout le reste, et peut exercer ses fonctions sur tout autre objet.

Et l'agitation du cerveau, dans la folie, est si violente, qu'elle paraît même au dehors par le trouble qui paraît dans tout le visage, et principalement par l'égarement des yeux.

De là s'ensuit que toutes les passions violentes sont une espèce de folie, parce qu'elles causent des agitations dans le cerveau, dont l'âme n'est pas maîtresse. Aussi n'y a-t-il point de cause plus ordinaire de la folie, que les passions portées à certains excès[2].

Par là aussi s'expliquent les songes, qui sont une espèce d'extravagance.

Dans le sommeil, le cerveau est abandonné à lui-même, et il n'y a point d'attention; car la veille consiste précisément dans l'attention de l'esprit, qui se rend maître de ses pensées.

Nous avons vu que l'attention cause le plus grand tra-

1. Cette différence est celle de la démence et de la monomanie.

2. La cause de la folie est toujours une altération organique qui n'est pas encore bien définie; mais il arrive très-souvent que cette affection cérébrale est causée elle-même par les passions; tous les aliénistes en tombent d'accord.

vail du cerveau, et que c'est principalement ce travail que le sommeil vient relâcher.

De là il doit arriver deux choses : l'une, que l'imagination doit dominer dans les songes, et qu'il se doit présenter à nous une grande variété d'objets, souvent même avec quelque suite, pour les raisons qui ont été dites en parlant de l'imagination ; l'autre, que ce qui se passe dans notre imagination nous paraît réel et véritable, parce qu'alors il n'y a point d'attention, par conséquent, point de discernement [1].

De tout cela il résulte que la vraie assiette de l'âme est lorsqu'elle est maîtresse des mouvements du cerveau ; et que comme c'est par l'attention qu'elle le contient, c'est aussi de son attention qu'elle se doit principalement rendre la maîtresse [2] ; mais qu'il s'y faut prendre de bonne heure, et ne pas laisser occuper le cerveau à des impressions trop fortes, que le temps rendrait invincibles.

Et nous avons vu, en général, que l'âme, en se servant bien de sa volonté, et de ce qui est soumis naturellement à la volonté, peut régler et discipliner tout le reste.

Enfin, des méditations sérieuses, des conversations honnêtes, une nourriture modérée, un sage ménagement de ses forces, rendent l'homme maître de lui-même, autant que cet état de mortalité le peut souffrir.

XX. L'homme qui a médité la doctrine précédente, se connaît lui-même.

Après les réflexions que nous avons faites sur l'âme, sur le corps, sur leur union, nous pouvons maintenant nous bien connaître.

Car si nous ne voyons pas dans le fond de l'âme ce qui

1. Cette rapide esquisse des phénomènes du sommeil n'a pas cessé d'être exacte. Il ne faut pas cependant admettre que la volonté soit entièrement suspendue chez un homme endormi. Les conceptions du rêve nous paraissent inévitables, surtout parce que nous n'avons pas alors de perceptions distinctes auxquelles nous les puissions comparer.

2. Ce langage n'est pas à imiter : l'âme n'a pas à se rendre maîtresse de son attention, car cette attention c'est l'âme maîtresse d'elle-même. Du reste les aliénistes sont d'accord pour reconnaître que l'un des symptômes de la folie, c'est l'impuissance du malade à fixer son attention et que le traitement moral consiste surtout à remédier à cette incapacité. Le mot d'aliéné, *alienus a se* a traduit énergiquement cet état d'un homme qui n'est plus maître de lui, ou qui, comme le dit Bossuet, ne contient plus les mouvements de son cerveau.

lui fait comme demander naturellement d'être unie à un corps, il ne faut pas s'en étonner, puisque nous connaissons si peu le fond des substances [1]. Mais si cette union ne nous est pas connue dans son fond, nous la connaissons suffisamment par les deux effets que nous venons d'expliquer, et par le bel ordre qui en résulte.

Car, premièrement, nous voyons la parfaite société de l'âme et du corps.

Nous voyons, secondement, que dans cette société, la partie principale, c'est-à-dire l'âme, est aussi celle qui préside, et que le corps lui est soumis. Les bras, les jambes, tous les autres membres, et enfin tout le corps est remué et transporté d'un lieu à un autre au commandement de l'âme; les yeux et les oreilles se tournent où il lui plaît; les mains exécutent ce qu'elle ordonne; la langue explique ce qu'elle pense et ce qu'elle veut; les sens lui présentent les objets dont elle doit juger et se servir; les parties qui digèrent et distribuent la nourriture, celles qui forment les esprits et qui les envoient où il faut, tiennent les membres extérieurs et tout le corps en état pour lui obéir.

C'est en cela que consiste la bonne disposition du corps. En effet, nous trouvons le corps sain, quand il peut exécuter ce que l'âme lui prescrit : au contraire, nous sommes malades, lorsque le corps faible et abattu ne peut plus se tenir debout, ni se mouvoir comme nous le souhaitons.

Ainsi, on peut dire que le corps est un instrument dont l'âme se sert à sa volonté [2]; et c'est pourquoi Platon définissait l'homme en cette sorte : « L'homme, dit-il, est une âme se servant du corps [3]. »

1. On l'accorde pour les substances matérielles, mais non pour le moi; nous percevons par la conscience son activité, c'est-à-dire le fond de sa substance. Malebranche parle à peu près comme Bossuet, et, infidèle à Descartes, il estime que nous n'avons qu'un sentiment assez vague de l'âme. Bossuet n'en a pas moins raison de dire que nous ne connaissons pas dans son fond l'union de l'âme et du corps.

2. Il y a tant de discrétion dans le langage de Bossuet qu'on a pu douter jusqu'à ces dernières pages de la façon dont il comprenait l'union de l'âme et du corps. La plupart des termes dont il s'est servi, accord, correspondance, proportion, société, sembleraient indiquer qu'il n'admet pas l'influence réciproque. En ce passage, il la reconnaît sans incertitude; un peu plus bas, il se sert pour l'exprimer du mot de *communication* qui n'est pas équivoque. Il n'est donc pas tout à fait avec Descartes, encore moins avec Malebranche ou Leibnitz.

3. « L'âme est quelque chose qui se sert du corps. » 1er *Alcibiade*, 42.

C'est de là qu'il concluait l'extrême différence du corps et de l'âme; parce qu'il n'y a rien de plus différent de celui qui se sert de quelque chose, que la chose même dont il se sert.

L'âme donc, qui se sert du bras et de la main comme il lui plaît, qui se sert de tout le corps qu'elle transporte où elle trouve bon, qui l'expose à tels périls qu'il lui plaît, et à sa ruine certaine, est sans doute d'une nature de beaucoup supérieure à ce corps, qu'elle fait servir en tant de manières et si impérieusement à ses desseins.

Ainsi, on ne se trompe pas, quand on dit que le corps est comme l'instrument de l'âme; et il ne se faut pas étonner si le corps étant mal disposé, l'âme en fait moins bien ses fonctions. La meilleure main du monde, avec une mauvaise plume, écrira mal. Si vous ôtez à un ouvrier ses instruments, son adresse naturelle ou acquise ne lui servira de rien.

Il y a pourtant une extrême différence entre les instruments ordinaires et le corps humain. Qu'on brise le pinceau d'un peintre, ou le ciseau d'un sculpteur, il ne sent point les coups dont ils ont été frappés : mais l'âme sent tous ceux qui blessent le corps; et au contraire, elle a du plaisir quand on lui donne ce qu'il lui faut pour s'entretenir.

Le corps n'est donc pas un simple instrument appliqué par le dehors, ni un vaisseau que l'âme gouverne à la manière d'un pilote. Il en serait ainsi si elle n'était simplement qu'intellectuelle; mais parce qu'elle est sensitive, elle est forcée de s'intéresser d'une façon plus particulière à ce qui le touche, et de le gouverner non comme une chose étrangère, mais comme une chose naturelle et intimement unie.

En un mot, l'âme et le corps ne font ensemble qu'un tout naturel, et il y a entre les parties une parfaite et nécessaire communication [1].

Aussi avons-nous trouvé, dans toutes les opérations animales, quelque chose de l'âme et quelque chose du

1. Bossuet semble sentir l'insuffisance des explications mécaniques; à la page 186, il parlera « d'une vertu supérieure à la masse du corps. »

corps : de sorte que, pour se connaître soi-même, il faut savoir distinguer, dans chaque action, ce qui appartient à l'une, d'avec ce qui appartient à l'autre, et remarquer tout ensemble comment deux parties de si différente nature s'entr'aident mutuellement.

XXI. Pour se bien connaître soi-même, il faut s'accoutumer, par de fréquentes réflexions, à discerner en chaque action ce qu'il y a du corps d'avec ce qu'il y a de l'âme.

Pour ce qui regarde le discernement, on se le rend facile par de fréquentes réflexions. Et comme on ne saurait trop s'exercer dans une méditation si importante, ni trop distinguer son âme d'avec son corps, il sera bon de parcourir dans ce dessein toutes les opérations que nous avons considérées.

Ce qu'il y a du corps quand nous nous mouvons, c'est un premier branle dans le cerveau, suivi du mouvement et des esprits et des muscles, et enfin du transport ou de tout le corps, ou de quelqu'une de ses parties ; par exemple, du bras ou de la main. Ce qu'il y a du côté de l'âme, c'est la volonté de se mouvoir, et le dessein d'aller d'un côté plutôt que d'un autre [1].

Dans la parole, ce qu'il y a du côté du corps, outre l'action du cerveau qui commence tout, c'est le mouvement du poumon et de la trachée-artère pour pousser l'air, et le battement du même air par la langue et par les lèvres. Et ce qu'il y a du côté de l'âme, c'est l'intention de parler et d'exprimer sa pensée [2].

Tous ces mouvements, si l'on y prend garde, quoiqu'ils se fassent au commandement de la volonté humaine, pourraient absolument se faire sans elle ; de même que la respiration, qui dépend d'elle en quelque sorte, se fait tout à fait sans elle quand nous dormons. Et il nous arrive souvent de proférer en dormant certaines paroles, ou de faire

1. Cette volonté est la cause du branle du cerveau et du mouvement des muscles. Il est remarquable que Bossuet considère ici les mouvements à peu près comme ce que les physiologistes appellent aujourd'hui des phénomènes réflexes. L'impression se fait, le centre nerveux s'excite et le mouvement s'exécute. L'âme se borne à une volonté stérile.

2. Et l'action motrice propre à produire la parole.

d'autres mouvements qu'on peut regarder comme un pur effet de l'agitation du cerveau, sans que la volonté y ait part[1]. On peut aussi concevoir qu'il se forme certaines paroles par le battement seul de l'air, comme on voit dans les échos; et c'est ainsi que le poëte faisait parler ce fantôme : *Dat inania verba, dat sine mente sonum*[2].

Cette considération nous peut servir à observer dans les mouvements, et surtout dans la parole, ce qui appartient à l'âme et ce qui appartient au corps. Mais continuons à marquer cette différence dans les autres opérations.

Dans la vue, ce qu'il y a du côté du corps, c'est que les yeux soient ouverts, que les rayons du soleil soient réfléchis de dessus la superficie de l'objet à notre œil en droite ligne, qu'ils y souffrent certaines réfractions dans les humeurs, qu'ils peignent et qu'ils impriment l'objet en petit dans le fond de l'œil, que les nerfs optiques soient ébranlés, enfin que le mouvement se communique jusqu'au dedans du cerveau. Ce qu'il y a du côté de l'âme, c'est la sensation, c'est-à-dire la perception de la lumière et des couleurs, et le plaisir que nous ressentons dans les unes plutôt que dans les autres, ou dans certaines vues agréables plutôt qu'en d'autres.

Dans l'ouïe, ce qu'il y a du côté du corps, c'est que l'air, agité d'une certaine façon frappe le tympan et ébranle les nerfs jusqu'au cerveau. Du côté de l'âme, c'est la perception du son, le plaisir de l'harmonie, la peine que nous donnent de méchantes voix et des tons discordants, et les diverses pensées qui naissent en nous par la parole.

Dans le goût et dans l'odorat, un certain suc tiré des viandes et mêlé avec la salive, ébranle les nerfs de la langue; une vapeur qui sort des fleurs ou des autres corps frappe les nerfs des narines : tout ce mouvement se communique à la racine des nerfs, et voilà ce qu'il y a du côté du corps. Il y a, du côté de l'âme, la perception du

1. La volonté n'y a pas de part; mais l'âme n'agit pas toujours avec volonté. On a déjà relevé cette tendance de Bossuet à faire du corps un être capable par lui-même d'un mouvement spontané.

2. VIRG., *Énéide*, x, 639-640.

bon et du mauvais goût, des bonnes et des mauvaises odeurs.

Dans le toucher, les parties du corps sont ou agitées par le chaud, ou resserrées par le froid; les corps que nous touchons ou s'attachent à nous par leur humidité, ou s'en séparent aisément par leur sécheresse; notre chair est ou écorchée par quelque chose de rude, ou percée par quelque chose d'aigu; une humeur âcre et maligne se jette sur quelque partie nerveuse, la picote, la presse, la déchire : par ces divers mouvements, les nerfs sont ébranlés dans toute leur longueur, et jusqu'au cerveau; voilà ce qu'il y a du côté du corps. Et il y a, du côté de l'âme, le sentiment du chaud et du froid, et celui de la douleur ou du plaisir [1].

Dans la douleur, nous poussons des cris violents, notre visage se défigure, les larmes nous coulent des yeux. Ni ces cris, ni ces larmes, ni ce changement qui paraît sur notre visage, ne sont la douleur; elle est dans l'âme, à qui elle apporte un sentiment fâcheux et contraire.

Dans la faim et dans la soif, nous remarquons, du côté du corps, ces eaux fortes qui picotent l'estomac, et les vapeurs qui dessèchent le gosier : et du côté de l'âme, la douleur que nous cause cette mauvaise disposition des parties, et le désir de la réparer par le manger et le boire.

Dans l'imagination et dans la mémoire, nous avons, du côté du corps, les impressions du cerveau, les marques qu'il en conserve, l'agitation des esprits qui l'ébranlent en divers endroits : et nous avons, du côté de l'âme, ces pensées vagues et confuses qui s'effacent les unes les autres, et les actes de la volonté qui recommande certaines choses à la mémoire, et puis les lui redemande et les lui fait rendre à propos [2].

1. Ce discernement des faits de conscience et de leurs conditions psychologiques est excellent pour la forme, et pourrait, avec les changements nécessaires trouver place dans tous les traités élémentaires de psychologie. La part attribuée au toucher est un peu trop restreinte.

2. Voir plus haut, § x, p. 144, note 1. Ce paragraphe n'est qu'un résumé; les observations auxquelles il donne lieu ont été faites tout le long du chapitre.

Pour ce qui est des passions, quand vous concevez les esprits émus, le cœur agité par un battement redoublé, le sang échauffé, les muscles tendus, le bras et tout le corps tourné à l'attaque, vous n'avez pas encore compris la colère, parce que vous n'avez dit que ce qui se trouve dans le corps; et il faut encore y considérer, du côté de l'âme, le désir de la vengeance. De même, ni le sang retiré, ni les extrémités froides, ni la pâleur sur le visage, ni les jambes et les pieds disposés à une fuite précipitée, ne sont pas ce qu'on appelle proprement la crainte; c'est ce qu'elle fait dans le corps : dans l'âme, c'est un sentiment par lequel elle s'efforce d'éviter le mal connu, et il en est de même de toutes les autres passions.

En méditant ces choses, et se les rendant familières, on se forme une habitude de distinguer les sensations, les imaginations, et les passions ou appétits naturels, d'avec les dispositions et les mouvements corporels. Et cela fait, on n'a plus de peine à en démêler les opérations intellectuelles, qui, loin d'être assujetties au corps, président à ses mouvements, et ne communiquent avec lui que par la liaison qu'elles ont avec le sens, auquel néanmoins nous les avons vues si supérieures.

XXII. Comment on peut distinguer les opérations sensitives, d'avec les mouvements corporels qui en sont inséparables.

Sur ce qui a été dit de la distinction qu'il faut faire des mouvements corporels d'avec les sensations et les passions, on demandera peut-être comment on peut distinguer des choses qui se suivent de si près, et qui semblent inséparables : par exemple, comment distinguer la colère d'avec l'agitation des esprits et du sang, comment distinguer le sentiment d'avec le mouvement des nerfs, ou si on veut des esprits, puisque ce mouvement étant posé, le sentiment suit aussitôt, et que jamais on n'a le sentiment, que ce mouvement ne précède.

On demandera encore comment le plaisir et la douleur peuvent appartenir à l'âme, puisqu'on les sent dans le corps. N'est-ce pas dans mon doigt coupé que je sens la

douleur de la blessure? et n'est-ce pas dans le palais, que je sens le plaisir du goût? On en dira autant de toutes les autres sensations.

A cela il est aisé de répondre, que le mouvement dont il s'agit, qui n'est qu'un changement de place, et le sentiment, qui est la perception de quelque chose, sont fort différents l'un de l'autre [1].

On distingue donc ces choses par leurs idées naturelles, qui n'ont rien de commun ensemble, et ne peuvent être confondues que par erreur.

La séparation des parties du bras ou de la main, dans une blessure, n'est pas d'une autre nature que celle qui se ferait dans un corps inanimé. Cette séparation ne peut donc pas être la douleur.

Il faut raisonner de même de tous les autres mouvements du corps. L'agitation du sang n'est pas d'une autre nature que celle d'une autre liqueur. L'ébranlement du nerf n'est pas d'une autre nature que celui d'une corde; ni le mouvement du cerveau, que celui d'un autre corps : et pour venir aux esprits, leur cours n'est pas aussi d'une nature différente de celui d'une autre vapeur; puisque les esprits et les nerfs, et les filets dont on dit que le cerveau est composé, pour être plus déliés n'en sont pas moins corps, et que leur mouvement, si vite, si délicat et si subtil qu'on se l'imagine, n'est après tout qu'un simple changement de place; ce qui est très-éloigné de sentir et de désirer.

Et cela se reconnaîtra dans les sensations, en reprenant la chose jusqu'au principe.

Nous y avons remarqué un mouvement enchaîné, qui se commence à l'objet, se continue dans le milieu, se communique à l'organe, aboutit enfin au cerveau et y fait son impression.

1. Cette réponse, Descartes l'avait déjà opposée à Hobbes, qui avait avancé que « l'âme pourrait bien n'être qu'un mouvement dans quelques parties du corps organique. » « Et certes, dit Descartes, de la même façon qu'il conclut que l'esprit est un mouvement, il pourrait aussi conclure que la terre est le ciel, pour ce qu'il n'y a point de chose au monde entre lesquelles il n'y ait autant de convenance qu'il y en a entre le mouvement et l'esprit. » Elle est probante contre cette formule moderne : « La pensée est un mouvement du cerveau. »

Il est aisé de comprendre que, tel que le mouvement se commence auprès de l'objet, tel il dure dans le milieu, et tel il se continue dans les organes du corps extérieurs et intérieurs, la proportion toujours gardée.

Je veux dire que, selon les diverses dispositions du milieu et de l'organe, ce mouvement pourra quelque peu changer; comme il arrive dans les réfractions, comme il arrive lorsque l'air par où doit se communiquer le mouvement du corps résonnant, est agité par le vent : mais cette diversité se fait toujours à proportion du coup qui vient de l'objet; et c'est selon cette proportion que les organes, tant extérieurs qu'intérieurs, sont frappés.

Ainsi, la disposition des organes corporels est au fond de même nature que celle qui se trouve dans les objets mêmes, au moment que nous en sommes touchés; comme l'impression se fait dans la cire, telle et de même nature qu'elle a été faite dans le cachet.

En effet, cette impression, qu'est-ce autre chose qu'un mouvement dans la cire, par lequel elle est forcée de s'accommoder au cachet qui se meut sur elle? Et de même, l'impression dans nos organes, qu'est-ce autre chose qu'un mouvement qui se fait en eux, en suite du mouvement qui se commence à l'objet?

Je vois que ma main, pressée par un corps pesant et rude, cède et baisse en conformité du mouvement de ce corps qui pèse sur elle; et le même mouvement se continue sur toutes les parties qui sont disposées à le recevoir.

Il n'y a personne qui n'entende que si l'agitation, qui cause le bruit, est un certain trémoussement du corps résonnant, par exemple, d'une corde de luth, une pareille trépidation se doit continuer dans l'air : et quand ensuite le tympan viendra à être ébranlé, et le nerf auditif avec lui, et le cerveau même ensuite; cet ébranlement, après tout, ne sera pas d'une autre nature qu'a été celui de la corde, et au contraire n'en sera que la continuation.

Toutes ces impressions étant de même nature, ou plutôt tout cela n'étant qu'une suite du même ébranlement qui a commencé à l'objet, il n'est pas moins ridicule de dire que

l'agitation du tympan, et l'ébranlement du nerf ou de quelque autre partie, puisse être la sensation, que de dire que l'ébranlement de l'air ou celui du corps résonnant la soit.

Il faut donc, pour bien raisonner, regarder toute cette suite d'impression corporelle, depuis l'objet jusques au cerveau, comme chose qui tient à l'objet ; et par la même raison qu'on distingue les sensations d'avec l'objet, il faut les distinguer d'avec les impressions et les mouvements qui le suivent.

Ainsi la sensation est une chose qui s'élève après tout cela, et dans un autre sujet, c'est-à-dire, non plus dans le corps, mais dans l'âme seule [1].

Il en faut dire autant, et de l'imagination, et des désirs qui en naissent. En un mot, tant qu'on ne fera que remuer des corps, c'est-à-dire des choses étendues en longueur, largeur et profondeur, quelque vites et quelque subtils qu'on fasse ces corps, et dût-on les réduire à l'indivisible, si leur nature le pouvait permettre, jamais on ne fera une sensation ni un désir.

Car enfin, qu'un corps soit plus vite, il arrivera plus tôt ; qu'il soit plus mince, il pourra passer par une plus petite ouverture : mais que cela fasse sentir ou désirer, c'est ce qui n'a aucune suite, et ne s'entend pas.

De là vient que l'âme, qui connaît si bien et si distinctement ses sensations, ses imaginations et ses désirs, ne connaît la délicatesse et les mouvements ni du cerveau, ni des nerfs, ni des esprits, ni même si ces choses sont dans la nature. Je sais bien que je sens la douleur de la migraine ou de la colique, et que je sens du plaisir en buvant et en mangeant ; et je connais très-distinctement ce plaisir et cette douleur : mais si j'ai une membrane autour du cerveau, dont les nerfs soient picotés par une humeur âcre ;

1. Il y a bien peu à reprendre dans cette analyse si ferme, et la différence profonde qui sépare l'état moléculaire des nerfs, de la sensation, est reconnue par les écrivains les moins favorables au spiritualisme : « Un mouvement, quel qu'il soit, rotatoire, ondulatoire, ou tout autre, ne ressemble en rien à la sensation de l'amer, du jaune, du froid ou de la douleur. Nous ne pouvons convertir aucune des deux conceptions en l'autre, et partant les deux événements semblent être de qualité absolument différente ; en sorte que l'analyse au lieu de combler l'intervalle qui les sépare, semble l'élargir à l'infini. » (Taine, *De l'intelligence*, t. I, p. 354.) Voir aussi plus haut, p. 182 note 1.

si j'ai des nerfs à la langue que le suc des viandes remue, c'est ce que je ne sais pas. Je ne sais non plus si j'ai des esprits qui errent dans le cerveau, et se jettent dans les nerfs, tant pour les tenir tendus, que pour se répandre de là dans les muscles. Ce qui montre qu'il n'y a rien de plus distingué que le sentiment, et toutes ces dispositions des organes corporels; puisque l'un est si clairement aperçu, et que l'autre ne l'est point du tout [1].

Ainsi, il se trouvera que nous connaissons beaucoup plus de choses de notre âme, que de notre corps; puisqu'il se fait dans notre corps tant de mouvements que nous ignorons, et que nous n'avons aucun sentiment que notre esprit n'aperçoive [2].

Concluons donc, que le mouvement des nerfs ne peut pas être un sentiment, que l'agitation du sang ne peut pas être un désir, que le froid qui est dans le sang, quand les esprits dont il est plein se retirent vers le cœur, ne peut pas être la haine; et en un mot, qu'on se trompe en confondant les dispositions et altérations corporelles, avec les sensations, les imaginations et les passions.

Ces choses sont unies; mais elles ne sont point les mêmes, puisque leurs natures sont si différentes; et comme se mouvoir n'est pas sentir, sentir n'est pas se mouvoir.

Ainsi, quand on dit qu'une partie du corps est sensible, ce n'est pas que le sentiment puisse être dans le corps; mais c'est que cette partie étant toute nerveuse, elle ne peut être blessée sans un grand ébranlement des nerfs, ébranlement auquel la nature a joint un vif sentiment de douleur.

Et si elle nous fait rapporter ce sentiment à la partie offensée, si, par exemple, quand nous avons la main blessée; nous y ressentons de la douleur, c'est un avertissement que la blessure qui cause la douleur est dans la main;

1. « La sensation ne nous est pas connue au même degré que l'état du nerf et des centres nerveux, ni de la même façon. Car elle est aperçue directement, complétement, à l'instant même, tandis qu'il est constaté indirectement, incomplétement et fort tard. » (*Id. ibid.* p. 193.)

2. Proposition franchement cartésienne et d'une grande vérité. Voir Descartes, *discours de la Méthode*, IV, et II^e *méditation*.

mais ce n'est pas une preuve que le sentiment, qui ne peut convenir qu'à l'âme, se puisse attribuer au corps.

En effet, quand un homme, qui a la jambe emportée, croit y ressentir autant de douleur qu'auparavant, ce n'est pas que la douleur soit reçue dans une jambe qui n'est plus ; mais c'est que l'âme, qui la ressent seule, la rapporte au même endroit qu'elle avait accoutumé de la rapporter.

Ainsi, de quelque manière qu'on tourne et qu'on remue le corps, que ce soit vite ou lentement, circulairement ou en ligne droite, en masse ou en parcelles séparées, cela ne le fera jamais sentir, encore moins imaginer, encore moins raisonner, et entendre la nature de chaque chose, et la sienne propre ; encore moins délibérer et choisir, résister à ses passions, se commander à soi-même, aimer enfin quelque chose jusques à lui sacrifier sa propre vie.

Il y a donc, dans le corps humain, une vertu supérieure à toute la masse du corps, aux esprits qui l'agitent, aux mouvements et aux impressions qu'il en reçoit. Cette vertu est dans l'âme, ou plutôt elle est l'âme même, qui, quoique d'une nature élevée au-dessus du corps, lui est unie toutefois par la puissance suprême qui a créé l'une et l'autre [1].

CHAPITRE IV

DE DIEU CRÉATEUR DE L'AME ET DU CORPS ET AUTEUR DE LEUR UNION

Argument analytique.

Bossuet se propose dans ce chapitre de se servir des connaissances acquises sur l'âme, le corps et leur union, pour s'élever à la connaissance de l'être qui a créé l'une et l'autre, et les a unis tous deux. L'homme, qui est un ouvrage exécuté par une sagesse profonde, nous fait entendre que Dieu existe et quels rapports il y a entre lui et nous.

1. Cette fin du chapitre n'est qu'un résumé des idées déjà exprimées plus haut ; mais ce résumé est fait de main de maître et pas une ligne n'en a vieilli.

I

PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU.

La première, qu'on peut appeler preuve par les causes finales, est fondée sur ce principe : tout ce qui montre de l'ordre, des proportions bien prises, et des moyens propres à faire de certains effets montre aussi une fin expresse; par conséquent un dessein formé, une intelligence réglée et un art parfait. La mineure de l'argument est empruntée à l'observation qu'on a faite de la nature humaine. Y a-t-il dans le corps et dans l'âme des traces de dessein, peut-on dire que ce sont là des ouvrages d'une grande sagesse? Il est difficile d'en douter. Pour peu que l'on conçoive l'idée de la destinée d'une nature intelligente faite pour le bonheur, on en peut déduire toutes les facultés qui ont été attribuées à l'âme, toutes les fonctions assignées au corps, et le rapport des unes avec les autres. L'homme est ce qu'il devrait être, et chaque chose en lui manifeste une intention. Le corps est admirablement construit, tout y a sa proportion et sa mesure, et par conséquent tout est fait par art. De même l'âme, soit qu'on la considère dans ses opérations sensitives qui l'attachent au corps, soit qu'on envisage ses plus nobles attributs, est faite pour vivre en commerce avec la matière, pour étendre ses regards sur toute la nature, et pour user, par la volonté, des organes, des sentiments et des connaissances même. En un mot, on voit à quel dessein chaque chose a été faite, et on doit reconnaître qu'une puissance sage a conçu et créé ce bel ouvrage. (§§ I à V).

La deuxième, qu'on appelle souvent preuve platonicienne, se fonde sur la faculté que nous avons d'apercevoir les vérités éternelles, qui concernent les sciences ou la morale. Nous ne faisons pas ces vérités en les connaissant, elles sont avant nous; elles subsisteraient, quand même nous serions détruits. Elles sont donc des vérités indépendamment de leur rapport avec notre âme, et à ce titre elles doivent être entendues par une autre intelligence que la nôtre, éternelle et immuable comme elles. Donc encore elles sont quelque chose de Dieu ou plutôt Dieu lui-même, et les connaître c'est connaître Dieu. Si l'on doute qu'elles soient réunies dans une seule intelligence, on devra considérer qu'elles se réduisent à une seule vérité, à savoir, que tout a sa loi, que tout a son ordre. (§ V).

La troisième preuve, à peine esquissée, est tirée de l'idée

de l'être nécessaire : quelque chose doit nécessairement exister ; qu'il y ait un moment où rien ne soit, éternellement rien ne sera. Donc il y a quelque chose de toute éternité : c'est le sujet de ces vérités immuables dont on a parlé plus haut.

La quatrième preuve est tirée de l'idée de perfection : l'âme éprouve qu'elle ignore, qu'elle se trompe, qu'elle doute, c'est-à-dire qu'elle est imparfaite. Or l'imparfait suppose le parfait dont il est déchu, comme le moins suppose le plus dont il est la diminution. Donc, s'il y a une intelligence imparfaite, il doit y avoir une intelligence parfaite. On peut encore s'en convaincre en réfléchissant que si nous étions seuls intelligents dans le monde, nous ne pourrions tenir notre intelligence du reste du monde qui est brute et insensé ; nous la tiendrions donc de nous-mêmes : c'est-à-dire que nous serions éternels et absolument existants, quoique imparfaits, ce qui est absurde. (§ VI.)

La cinquième preuve, indiquée en passant, est fondée sur l'idée de bonheur. Nous n'aurions pas l'idée d'une nature bienheureuse, si nous étions seuls au monde, puisque nous ne jouissons jamais du vrai bonheur. Nous avons donc connaissance d'un être souverainement heureux, ce qui implique qu'il est parfait, c'est-à-dire Dieu. (§ VI.)

II

RAPPORTS DE L'AME HUMAINE AVEC DIEU.

L'âme, en connaissant Dieu, apprend à se connaître mieux elle-même, quand elle se compare à lui. Elle a comme lui l'entendement, mais elle n'est pas la vérité même qu'elle entend ; et, pour connaître les choses, elle doit se rendre conforme à elles. Au contraire, l'entendement divin ne fait qu'un avec la vérité entendue, qui est encore lui-même ; il n'a d'autre objet que Dieu, c'est-à-dire que tout l'intelligible y est embrassé par une intelligence infinie, qui non-seulement explique les choses dont elle est la raison, mais encore les crée en qualité de cause. L'objet de l'intelligence divine tient d'elle sa réalité ; il est parce qu'il est compris, tandis que nous le comprenons parce qu'il est. Nous sommes donc semblables à Dieu puisque nous sommes capables de recevoir l'impression de la vérité ; nous différons de lui puisque nous ne sommes pas la vérité même.

Si Dieu est la vérité, toutes les fois que nous entendons la vérité, nous sommes actuellement éclairés par lui. L'impression

que reçoit alors notre esprit ne peut venir des choses mêmes, qui agissent seulement sur nos nerfs ou sur notre cerveau; la sensation n'est pas l'intelligence, ce n'est pas d'elle que nous viennent « ces règles immuables qui dirigent le raisonnement, qui forment les mœurs, qui nous font juges des secrètes proportions des figures et des mouvements. » L'idée de ces principes est imprimée en nous. Mais qu'est-ce que cette idée? Une impression, « quelque chose de semblable à la marque d'un cachet gravé sur la cire? Grossière imagination, qui ferait l'âme corporelle, et la cire intelligente. » Non c'est Dieu lui-même, qui se montre à nous; c'est vers lui que nous nous tournons; c'est par rapport à lui que nous jugeons de tout le reste, parce qu'il est la raison primitive de tout ce qui est, et de tout ce qui s'entend dans l'univers. Et on en doit dire autant de la volonté et de l'amour. Car pour nous tourner à lui, il faut le vouloir, il faut aussi aimer cette vérité dont il est le principe, et qui ainsi entendue et aimée parfaitement est le souverain bien. « Malheur à la connaissance stérile qui ne se tourne point à aimer, et se trahit elle-même! » Cette vision de Dieu, est à la fois notre perfection et notre bonheur; et par elle s'amène la conformité de l'âme avec Dieu, puisque nous entendons, nous voulons, nous aimons ce qu'il aime, ce qu'il veut, ce qu'il entend, c'est-à-dire lui-même. Enfin nous ne pouvons nous sentir faits à l'image de Dieu, sans comprendre que cette partie de nous-mêmes qui est presque divine est élevée au-dessus du corps. Si néanmoins elle y est comme soumise, si elle est embarrassée et gênée par lui, si elle est captive en lui, quand elle se sent faite pour le gouverner, cet état malheureux n'est pas naturel, et ne peut être qu'une peine envoyée à l'homme pour la punition de quelque péché. Nous avons le sentiment d'une justice qui nous punit, ou plutôt qui punit en nous le crime de notre premier père. (§§ VII à XII.)

I. L'homme est un ouvrage d'un grand dessein, et d'une sagesse profonde.

Dieu, qui a créé l'âme et le corps, et qui les a unis l'une à l'autre d'une façon si intime, se fait connaître lui-même dans ce bel ouvrage[1].

1. Application de la méthode indiquée dès le début de l'ouvrage : « La connaissance de nous-mêmes nous doit élever à la connaissance de Dieu. »

Quiconque connaîtra l'homme, verra que c'est un ouvrage de grand dessein, qui ne pouvait être ni conçu ni exécuté que par une sagesse profonde.

Tout ce qui montre de l'ordre, des proportions bien prises, et des moyens propres à faire de certains effets, montre aussi une fin expresse [1]; par conséquent, un dessein formé, une intelligence réglée et un art parfait [2].

C'est ce qui se remarque dans toute la nature [3]. Nous voyons tant de justesse dans ses mouvements, et tant de convenance entre ses parties, que nous ne pouvons nier qu'il n'y ait de l'art [4]. Car s'il en faut pour remarquer ce concert et cette justesse, à plus forte raison pour l'établir [5]. C'est pourquoi nous ne voyons rien, dans l'univers, que nous ne soyons portés à demander pourquoi il se fait : tant nous sentons naturellement que tout a sa convenance et sa fin [6].

Aussi voyons-nous que les philosophes qui ont le mieux

1. « L'ordre est le mouvement des choses qui marchent à leur fin. (JOUFFROY.)

2. Cette maxime va servir de majeure à tous les raisonnements des quatre premiers chapitres. Elle diffère sensiblement du principe des causes finales qui s'exprime ainsi : tout être a une fin ; elle constate que certains effets impliquent nécessairement une cause intelligente et intentionnelle. Si ce n'est pas un principe, c'est au moins une déduction très-immédiate du principe de causalité ; non-seulement les faits ont des causes, mais il doit y avoir, comme dit Descartes, autant de réalité dans la cause éminente et totale que dans son effet. De plus, l'expérience confirme cette vérité générale : nous éprouvons en nous-mêmes que le propre de l'intelligence est d'adapter les moyens à la fin ; nous n'avons même guère d'autre fondement pour croire à l'intelligence de nos semblables. Il y a donc déjà, avant ces arguments dits des causes finales, comme un premier raisonnement général qui conclut des marques de dessein à une fin intentionnelle, et de cette fin à une cause intelligente.

3. Voilà la mineure de ces sortes d'arguments : on trouve dans la nature des signes d'intelligence et de sagesse. Bossuet exigerait beaucoup de nous s'il nous forçait à les remarquer dans *toute* la nature. Souvent nous hésitons à les reconnaître ; mais il suffit qu'ils soient apparents en quelques cas.

4. On n'oubliera pas que la raison est pour Bossuet la faculté de connaître l'ordre qui ne peut être entendu ni mis dans les choses que par elle. (Voir chapitre I, § VIII.)

5. Il serait en effet surprenant qu'il fallût tant d'intelligence pour comprendre ce qui aurait été fait sans intelligence.

6. Voilà l'expression simple et primitive du principe des causes finales : tout a sa fin, ce qui revient à dire : tout a une cause intelligente, puisqu'il appartient à l'intelligence seule de concevoir une fin et d'y adapter des moyens. Si cette vérité est naturelle, comme le dit Bossuet, nous savons *à priori* qu'il y a de l'ordre dans le monde, encore que nous ne l'apercevions pas toujours, et nous concluons l'ordre des choses de l'intelligence de la cause. Mais les raisonnements qui suivent procèdent inversement : c'est de l'ordre des choses qu'ils concluent l'intelligence de la cause. Cette méthode est légitime pour confirmer notre croyance ; elle serait impuissante à nous la donner, si nous ne l'avions déjà en quelque mesure.

observé la nature, nous ont donné pour maxime, qu'elle ne fait rien en vain [1], et qu'elle va toujours à ses fins par les moyens les plus courts et les plus faciles [2] : et il y a tant d'art dans la nature, que l'art même ne consiste qu'à la bien entendre et à l'imiter. Et plus on entre dans ses secrets, plus on la trouve pleine de proportions cachées qui font tout aller par ordre, et sont la marque certaine d'un ouvrage bien entendu, et d'un artifice profond.

Ainsi, sous le nom de nature [3], nous entendons une sagesse profonde, qui développe avec ordre, et selon de justes règles, tous les mouvements que nous voyons.

Mais de tous les ouvrages de la nature, celui où le dessein est le plus suivi, c'est sans doute l'homme [4].

Et déjà il est d'un beau dessein d'avoir voulu faire de toutes sortes d'êtres : des êtres qui n'eussent que l'étendue avec tout ce qui lui appartient, figure, mouvement, repos, tout ce qui dépend de la proportion ou disproportion de ces choses : des êtres qui n'eussent que l'intelligence et tout ce qui convient à une si noble opération, sagesse, raison, prévoyance, volonté, liberté, vertu : enfin des êtres où tout fut uni, et où une âme intelligente se trouvât jointe à un corps [5].

L'homme étant formé par un tel dessein, nous pouvons définir l'âme raisonnable : Substance intelligente née pour vivre dans un corps, et lui être intimement unie [6].

L'homme tout entier est compris dans cette définition, qui commence par ce qu'il a de meilleur [7], sans oublier

1. Autre expression du principe des causes finales : ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν. Aristote, *du Ciel*, II, 4, cité par Bossuet, *Logique*, II, 12.

2. C'est le principe « de la moindre action, » conséquence immédiate de celui des causes finales : car des moyens superflus ne servent plus à rien, ne sont pas des moyens, n'ont pas de fin.

3. Le terme de nature est équivoque : il désigne à la fois l'ensemble des phénomènes et des êtres, et la force qui les a créés et ordonnés, *natura naturata*, *natura naturans*, comme on disait dans l'école, avant que Spinoza eût détourné le sens de ces mots.

4. Bossuet ne se propose pas de parcourir toute la nature pour y chercher des traces de l'action divine, comme l'ont fait saint Augustin, Cicéron, Fénelon et tant d'autres. Il se borne à interpréter le plus bel ouvrage de Dieu, l'homme, qui a été étudié dans les chapitres précédents.

5. Ce raisonnement a déjà été proposé, chapitre III, § I.

6. C'est à peu près la définition très-connue de M. de Bonald : l'âme est une intelligence servie par des organes. Elles ont toutes les deux le défaut de ne pas assez marquer la nature active et libre de l'âme.

7. On pourrait dire que l'intelligence

ce qu'il a de moindre, et fait voir l'union de l'un et de l'autre.

A ce premier trait qui figure l'homme, tout le reste est accommodé avec un ordre admirable.

Nous avons vu que, pour l'union, il fallait qu'il se trouvât dans l'âme, outre les opérations intellectuelles supérieures au corps, des opérations sensitives naturellement engagées dans le corps, et assujetties à ses organes : aussi voyons-nous dans l'âme ces opérations sensitives [1].

Mais les opérations intellectuelles n'étaient pas moins nécessaires à l'âme, puisqu'elle devait, comme la plus noble partie du composé, gouverner le corps et y présider. En effet, Dieu lui a donné ces opérations intellectuelles, et leur a attribué le commandement.

Il fallait qu'il y eût un certain concours entre toutes les opérations de l'âme, et que la partie raisonnable pût tirer quelque utilité de la partie sensitive. La chose a été ainsi réglée. Nous avons vu que l'âme, avertie et excitée par les sensations, apprend et remarque ce qui se passe autour d'elle, pour ensuite pourvoir aux besoins du corps, et faire ses réflexions sur les merveilles de la nature.

Peut-être que la chose s'entendra mieux en la reprenant d'un peu plus haut.

La nature intelligente aspire à être heureuse ; elle a l'idée du bonheur, elle le cherche ; elle a l'idée du malheur, elle l'évite : c'est à cela qu'elle rapporte tout ce qu'elle fait, et il semble que c'est là son fond [2]. Mais sur quoi doit

n'est pas ce que l'homme a de meilleur, et mettre au-dessus d'elle l'amour et la volonté. Mais Bossuet confond sous un même nom tous les actes « qui ont pour objet quelque raison qui nous est connue, » ceux de l'amour et de la volonté comme ceux de l'entendement.

1. On a vu plus haut que si l'âme était purement intellectuelle, elle se trouverait en son corps comme un pilote en son navire. Voir chapitre III, § II, et pour ce qui suit, même chapitre, §§ XII, XIII, XIV. Bossuet fait ici un simple résumé.

2. Bossuet construit, pour ainsi dire, la nature humaine, et cherche comment a dû la constituer un être dont le dessein était de la rendre heureuse. Cette méthode *à priori* est très-légitime pour le but qu'il poursuit, puisqu'il veut montrer que l'homme est ce qu'il devait être. Après avoir étudié ses facultés par l'observation, il cherche à les expliquer et à en donner la raison. La seule donnée sur laquelle il s'appuie, c'est que la nature intelligente aspire au bonheur. Il n'a jamais varié sur ce point dans ses controverses avec les quiétistes. Toutes les facultés se déduisent de cette fin, même les plus humbles ; il n'y a rien en nous qui ne doive y concourir.

être fondée la vie heureuse, si ce n'est sur la connaissance de la vérité? Mais on n'est pas heureux simplement pour la connaître; il faut l'aimer, il faut la vouloir. Il y a de la contradiction de dire qu'on soit heureux sans aimer son bonheur et ce qui le fait. Il faut donc, pour être heureux, et connaître le bien, et l'aimer : et le bien de la nature intelligente, c'est la vérité; c'est là ce qui la nourrit et la vivifie. Et si je concevais une nature purement intelligente, il me semble que je n'y mettrais qu'entendre et aimer la vérité, et que cela seul la rendrait heureuse [1]. Mais comme l'homme n'est pas une nature purement intelligente, et qu'il est, ainsi qu'il a été dit, une nature intelligente unie à un corps, il lui faut autre chose; il lui faut les sens. Et cela se déduit du même principe; car puisqu'elle est unie à un corps, le bon état de ce corps doit faire une partie de son bonheur; et pour achever l'union, il faut que la partie intelligente pourvoie au corps qui lui est uni, la principale à l'inférieure. Ainsi, une des vérités que doit connaître l'âme unie à un corps, est ce qui regarde les besoins du corps et les moyens d'y pourvoir. C'est à quoi servent les sensations, comme nous venons de le dire, et comme nous l'avons établi ailleurs [2]. Et notre âme étant de telle nature, que ses idée intellectuelles sont universelles, abstraites, séparées de toutes matières particulières, elle avait besoin d'être avertie par quelque autre chose, de ce qui regarde ce corps particulier à qui elle est unie, et les autres corps qui peuvent ou le secourir ou lui nuire; et nous avons vu que les sensations lui sont données pour cela. Par la vue, par l'ouïe, par les autres sens, elle discerne, parmi les objets, ce qui est propre ou contraire au corps : le plaisir et la douleur la rendent attentive à ses besoins, et ne l'invitent pas seulement, mais la forcent à y pourvoir [3].

1. C'est à peu près le bonheur qu'Aristote attribue à Dieu. Bossuet s'inspire évidemment du péripatétisme de saint Thomas.
2. Voir plus haut, chapitre III, § VIII.
3. Cette psychologie toute rationnelle est fondée sur les observations qui sont le sujet des chapitres suivants. Après avoir constaté les faits, il est d'une bonne méthode de les expliquer, d'en donner les raisons et d'en marquer les fins, autant qu'elles peuvent être connues.

Voilà quelle devait être l'âme : et de là il est aisé de déterminer quel devait être le corps.

Il fallait premièrement qu'il fût capable de servir aux sensations, et par conséquent qu'il pût recevoir des impressions de tous côtés ; puisque c'était à ces impressions que les sensations devaient être unies.

Mais si le corps n'était en état de prêter ses mouvements aux desseins de l'âme, en vain apprendrait-elle, par les sensations, ce qui est à rechercher ou à fuir.

Il a donc fallu que ce corps, si propre à recevoir les impressions, le fût aussi à exercer mille mouvements divers.

Pour tout cela il fallait le composer d'une infinité de parties délicates, et de plus les unir ensemble, en sorte qu'elles pussent agir en concours pour le bien commun.

En un mot, il fallait à l'âme un corps organique ; et Dieu lui en a fait un capable des mouvements les plus forts, aussi bien que des plus délicats et des plus industrieux.

Ainsi, tout l'homme est construit avec un dessein suivi, et avec un art admirable. Mais si la sagesse de son auteur éclate dans le tout, elle ne paraît pas moins dans chaque partie[1].

II. Le corps humain est l'ouvrage d'un dessein profond et admirable.

Nous venons de voir que notre corps devait être composé de beaucoup d'organes capables de recevoir les impressions des objets, et d'exercer des mouvements proportionnés à ces impressions.

Ce dessein est parfaitement exécuté[2] ; tout est ménagé,

1. Ainsi la nature de l'homme considérée dans son ensemble prouve « que c'est un ouvrage de grand dessein. La même vérité se déduira de la considération de chacune de ses parties.

2. Socrate, comme on le voit par les *Mémoires* de Xénophon, livre I, signale déjà la sagesse qui a présidé à l'organisation du corps humain. Avant lui, Anaxagore avait donné l'exemple de ces réflexions : « Quand un homme, dit Aristote en parlant de lui, vint dire qu'il y avait dans la nature, comme dans les animaux, une intelligence qui est la cause de l'ordre et de l'arrangement de l'univers, cet homme parut seul avoir conservé son bon sens au milieu des folies de ses devanciers. » Cicéron a résumé dans son livre *de la nature des Dieux* ces sortes de considérations, et Fénelon, qui avait en main une copie du traité de Bossuet, les a développées avec une abondance qui contraste avec la manière concise de Bossuet, mais n'a pas beaucoup ajouté à leur force.

dans le corps humain, avec un artifice merveilleux. Le corps reçoit de tous côtés les impressions des objets, sans être blessé : on lui a donné des organes pour éviter ce qui l'offense ou le détruit; et les corps environnants, qui font sur lui ce mauvais effet, font encore celui de lui causer de l'éloignement. La délicatesse des parties, quoiqu'elle aille à une finesse inconcevable, s'accorde avec la force et avec la solidité. Le jeu des ressorts n'est pas moins aisé que ferme; à peine sentons-nous battre notre cœur, nous qui sentons les moindres mouvements du dehors, si peu qu'ils viennent à nous; les artères vont, le sang circule, les esprits coulent, toutes les parties s'incorporent leur nourriture sans troubler notre sommeil, sans distraire nos pensées, sans exciter tant soit peu notre sentiment : tant Dieu a mis de règle et de proportion, de délicatesse et de douceur dans de si grands mouvements.

Ainsi nous pouvons dire avec assurance, que de toutes les proportions qui se trouvent dans les corps, celles du corps organique sont les plus parfaites et les plus palpables.

Tant de parties si bien arrangées, et si propres aux usages pour lesquels elles sont faites; la disposition des valvules; le battement du cœur et des artères; la délicatesse des parties du cerveau, et la variété de ses mouvements d'où dépendent tous les autres; la distribution du sang et des esprits; les effets différents de la respiration, qui ont un si grand usage dans le corps : tout cela est d'une économie, et s'il est permis d'user de ce mot, d'une mécanique si admirable, qu'on ne la peut voir sans ravissement, ni assez admirer la sagesse qui en a établi les règles.

Il n'y a genre de machine qu'on ne trouve dans le corps humain. Pour sucer quelque liqueur, les lèvres servent de tuyau, et la langue sert de piston. Au poumon est attachée l'âpre-artère, comme une espèce de flûte douce d'une fabrique particulière, qui, s'ouvrant plus ou moins, modifie l'air et diversifie les tons. La langue est un archet, qui, battant sur les dents et sur le palais, en tire des sons exquis. L'œil a ses humeurs et son cristallin, où les réfrac-

tions se ménagent avec plus d'art que dans les verres les mieux taillés : il a aussi sa prunelle, qui s'allonge et se resserre pour approcher les objets, comme les lunettes de longue vue. L'oreille a son tambour, où une peau aussi délicate que bien tendue, résonne au mouvement d'un petit marteau que le moindre bruit agite ; elle a, dans un os fort dur, des cavités pratiquées pour faire retentir la voix, de la même sorte qu'elle retentit parmi les rochers et dans les échos. Les vaisseaux ont leurs soupapes ou valvules, tournées en tous sens; les os et les muscles ont leurs poulies et leurs leviers : les proportions qui font et les équilibres, et la multiplication des forces mouvantes, y sont observées dans une justesse où rien ne manque. Toutes les machines sont simples ; le jeu en est si aisé, et la structure si délicate, que toute autre machine est grossière à comparaison.

A rechercher de près les parties, on y voit de toute sorte de tissus; rien n'est mieux filé, rien n'est mieux passé, rien n'est serré plus exactement.

Nul ciseau, nul tour, nul pinceau ne peut approcher de la tendresse avec laquelle la nature tourne et arrondit ses sujets.

Tout ce qui peut faire la séparation et le mélange des liqueurs, leur précipitation, leur digestion, leur fermentation, et le reste, est pratiqué si habilement dans le corps humain, qu'auprès de ces opérations la chimie la plus fine n'est qu'une ignorance.

On voit à quel dessein chaque chose a été faite : pourquoi le cœur, pourquoi le cerveau, pourquoi les esprits, pourquoi la bile, pourquoi le sang, pourquoi les autres humeurs. Qui voudra dire que le sang n'est pas fait pour nourrir l'animal ; que l'estomac, et les eaux qu'il jette par ses glandes, ne sont pas faites pour préparer par la digestion la formation du sang; que les artères et les veines ne sont pas faites de la manière qu'il faut pour le contenir, pour le porter partout, pour le faire circuler continuellement; que le cœur n'est pas fait pour donner le branle à cette circulation : qui voudra dire que la langue et les lè-

vres, avec leur prodigieuse mobilité, ne sont pas faites pour former la voix en mille sortes d'articulations, ou que la bouche n'a pas été mise à la place la plus convenable, pour transmettre la nourriture à l'estomac; que les dents n'y sont pas placées pour rompre cette nourriture, et la rendre capable d'entrer; que les eaux qui coulent dessus ne sont pas propres à la ramollir, et ne viennent pas pour cela à point nommé; ou que ce n'est pas pour ménager les organes et la place, que la bouche est pratiquée de manière que tout y sert également à la nourriture et à la parole: qui voudra dire ces choses, fera mieux de dire encore qu'un bâtiment n'est pas fait pour loger, et que ses appartements ou engagés, ou dégagés, ne sont pas construits pour la commodité de la vie, ou pour faciliter les ministères nécessaires; en un mot, il sera un insensé qui ne mérite pas qu'on lui parle [1].

Si ce n'est peut-être qu'il faille dire que le corps humain n'a point d'architecte, parce qu'on n'en voit pas l'architecte avec les yeux, et qu'il ne suffit pas de trouver tant de raison et tant de dessein dans sa disposition, pour entendre qu'il n'est pas fait sans raison et sans dessein.

Plusieurs choses font remarquer combien est grand et profond l'artifice dont il est construit.

Les savants et les ignorants, s'ils ne sont tout à fait stupides, sont également saisis d'admiration en le voyant. Tout homme qui le considère par lui-même, trouve faible tout ce qu'il en a ouï dire: et un seul regard lui en dit plus que tous les discours et tous les livres.

Depuis tant de temps qu'on regarde et qu'on étudie curieusement le corps humain, quoiqu'on sente que tout y a sa raison, on n'a pu encore parvenir à en pénétrer le fond [2].

1. On l'a pourtant dit de tout temps. Epicure le soutenait déjà, et Lucrèce a donné la formule de cette négation des causes finales: *Nil natum est in corpore ut uti Possemus, sed quod natum est id procreat usum.* (Livre IV, 835.) De nos jours, on a répété sous toutes les formes, que la fonction est un effet, et que les organes ne sont pas des moyens. L'œil n'est pas fait pour voir, dit-on, mais la vision est un effet de l'existence de cet organe, et non pas sa cause finale. A quoi l'on peut répondre que sans doute l'œil est la cause de la vision, mais il en est en même temps le moyen, et la vision étant le vrai but, l'œil n'a pas d'autre raison d'être.

2. On peut encore aujourd'hui, souscrire à cet aveu modeste malgré tous les progrès de l'anatomie et de la physiologie.

Plus on considère, plus on trouve de choses nouvelles, plus belles que les premières qu'on avait tant admirées : et quoiqu'on trouve très-grand ce qu'on a déjà découvert, on voit que ce n'est rien, à comparaison de ce qui reste à chercher.

Par exemple, qu'on voie les muscles si forts et si tendres ; si unis pour agir en concours, si dégagés pour ne se point mutuellement embarrasser ; avec des filets si artistement tissus et si bien tors, comme il faut, pour faire leur jeu ; au reste, si bien tendus, si bien soutenus, si proprement placés, si bien insérés où il faut ; assurément on est ravi, et on ne peut quitter un si beau spectacle ; et malgré qu'on en ait, un si grand art parle de son artisan. Et cependant tout cela est mort, faute de voir par où les esprits s'insinuent, comment ils tirent, comment ils relâchent, comment le cerveau les forme, et comment il les envoie avec leur adresse fixe : toutes choses qu'on voit bien qui sont, mais dont le secret principe et le maniement n'est pas connu [1].

Et parmi tant de spéculations faites par une curieuse anatomie, s'il est arrivé quelquefois à ceux qui s'y sont occupés, de désirer que pour plus de commodité les choses fussent autrement qu'ils ne les voyaient, ils ont trouvé qu'ils ne faisaient un si vain désir, que faute d'avoir tout vu ; et personne n'a encore trouvé qu'un seul os dut être figuré autrement qu'il n'est, ni être articulé autre part, ni être emboîté plus commodément, ni être percé en d'autres endroits, ni donner aux muscles dont il est l'appui une place plus propre à s'y enclaver ; ni enfin qu'il y eût aucune partie dans tout le corps, à qui on pût seulement désirer ou une autre température ou une autre place [2].

Il ne reste donc à désirer, dans une si belle machine,

1. Il y a de bonnes raisons pour qu'on ne sache rien des esprits, mais si l'on s'est débarrassé de cette hypothèse et d'autres semblables, on ne les a pas remplacées, et l'on ne connaît absolument rien de la nature de l'action nerveuse.

2. Bossuet ne tiendrait plus ce langage. Il se trouve des physiologistes qui relèvent les bévues et les fautes de la nature, et qui prétendent, par exemple, que l'œil est un instrument assez mal réussi, et qu'un bon ouvrier aurait pu le rendre facilement plus délicat et plus puissant. Il se peut que ces imperfections aient leur raison.

sinon qu'elle aille toujours, sans être jamais troublée et sans finir. Mais qui l'a bien entendue, en voit assez pour juger que son auteur ne pouvait pas manquer de moyens pour la réparer toujours, et enfin la rendre immortelle; et que, maître de lui donner l'immortalité, il a voulu que nous connussions qu'il la peut donner par grâce, l'ôter par châtiment, et la rendre par récompense. La religion, qui vient là-dessus, nous apprend qu'en effet c'est ainsi qu'il en a usé, et nous apprend, tout ensemble, à le louer et à le craindre.

En attendant l'immortalité qu'il nous promet, jouissons du beau spectacle des principes qui nous conservent si longtemps et connaissons que tant de parties, où nous ne voyons qu'une impétuosité aveugle, ne pourraient pas concourir à cette fin, si elles n'étaient, tout ensemble, et dirigées et formées par une cause intelligente [1].

Le secours mutuel que se prêtent ces parties les unes aux autres; quand la main, par exemple, se présente pour sauver la tête, qu'un côté sert de contre-poids à l'autre que sa pente et sa pesanteur entraîne, et que le corps se situe naturellement de la manière la plus propre à se soutenir: ces actions, et les autres de cette sorte, qui sont si propres et si convenables à la conservation du corps, dès là qu'elles se font sans que notre raison y ait part, nous montrent qu'elles sont conduites, et les parties disposées par une raison supérieure.

La même chose paraît par cette augmentation de forces qui nous arrive dans les grandes passions. Nous avons vu ce que font et la colère et la crainte; comme elles nous changent; comme l'une nous encourage et nous arme, et comme l'autre fait de notre corps, pour ainsi parler, un instrument propre à fuir. C'est sans doute un grand secret de la nature (c'est-à-dire Dieu) d'avoir premièrement proportionné les forces du corps à ses besoins ordinaires; mais d'avoir trouvé le moyen de doubler les forces dans

1. Le mécanisme des organes n'a aucune raison, on n'en comprend pas la régularité, si l'on supprime l'idée d'une fin invariable: il n'offre plus alors « qu'une impétuosité aveugle », et l'induction qui affirme sa constance et ses effets n'a plus de fondement. Ce qui garantit l'uniformité de ces actions compliquées, c'est l'invariabilité de leur fin.

les besoins extraordinairement pressants, et de disposer tellement le cerveau, le cœur et le sang, que les esprits, d'où dépend toute l'action du corps, devinssent dans les grands périls plus abondants ou plus vifs; et en même temps fussent portés, sans que nous le sussions, aux parties où ils peuvent rendre la défense plus vigoureuse, ou la fuite plus légère, c'est l'effet d'une sagesse infinie.

Et cette augmentation de forces, proportionnée à nos besoins, nous fait voir que les passions, dans leur fond et dans la première institution de la nature, étaient faites pour nous aider; et que si maintenant elles nous nuisent aussi souvent qu'elles font, il faut qu'il soit arrivé depuis quelque désordre.

En effet, l'opération des passions dans le corps des animaux, loin de les embarrasser, les aide à ce que leur état demande (j'excepte certains cas qui ont des causes particulières) : et le contraire n'arriverait pas à l'homme, s'il n'avait mérité, par quelque faute, qu'il se fît en lui quelque espèce de renversement.

Que si, avec tant de moyens que Dieu nous a préparés pour la conservation de notre corps, il faut que chaque homme meure, l'univers n'y perd rien; puisque, dans les mêmes principes qui conservent l'homme durant tant d'années, il se trouve de quoi en produire d'autres jusqu'à l'infini[1]. Ce qui le nourrit, le rend fécond, et rend l'espèce immortelle. Un seul homme, un seul animal, une seule plante, suffît pour peupler toute la terre : et le dessein de Dieu est si suivi, qu'une infinité de générations ne sont que l'effet d'un seul mouvement continué sur les mêmes règles, et en conformité du premier branle que la nature a reçu au commencement.

Quel architecte est celui qui, faisant un bâtiment caduc, y met un principe pour se relever dans ses ruines! et qui sait immortaliser, par tels moyens, son ouvrage en général, ne pourra-t-il pas immortaliser quelque ouvrage qu'il lui plaira en particulier?

1. Cette pensée se trouve dans Aristote qui considère l'espèce comme une sorte de perpétuité de l'individu qui, ne pouvant toujours durer, se renouvelle.

Si nous considérons une plante qui porte en elle-même la graine d'où il se forme une autre plante, nous serons forcés d'avouer qu'il y a dans cette graine un principe secret d'ordre et d'arrangement, puisqu'on voit les branches, les feuilles, les fleurs et les fruits s'expliquer et se développer de là avec une telle régularité ; et nous verrons en même temps, qu'il n'y a qu'une profonde sagesse qui ait pu renfermer toute une grande plante dans une si petite graine, et l'en faire sortir par des mouvements si réglés.

Mais la formation de nos corps est beaucoup plus admirable, puisqu'il y a sans comparaison plus de justesse, plus de variété, et plus de rapports entre toutes leurs parties.

Il n'y a rien certainement de plus merveilleux, que de considérer tout un grand ouvrage dans ses premiers principes, où il est comme ramassé, et où il se trouve tout entier en petit.

On admire avec raison la beauté et l'artifice d'un moule, où, la matière étant jetée, il s'en forme un visage fait au naturel, ou quelque autre figure régulière. Mais tout cela est grossier à comparaison des principes d'où viennent nos corps, par lesquels une si belle structure se forme de si petits commencements, se conserve d'une manière si aisée et si admirable, se répare dans sa chute, et se perpétue par un ordre si immuable.

Les plantes et les animaux, en se perpétuant sans dessein les uns les autres avec une exacte ressemblance, font voir qu'ils ont été une fois formés avec dessein sur un modèle immuable, sur une idée éternelle [1].

Ainsi nos corps, dans leur formation et dans leur conservation, portent la marque d'une invention, d'un dessein, d'une industrie inexplicable. Tout y a sa raison, tout y a sa fin, tout y a sa proportion et sa mesure, et par conséquent tout est fait par art.

1. Bossuet n'avait pas prévu certaines théories modernes qui n'admettent pas la constance des espèces. Il n'est pas à croire qu'elles eussent modifié ses idées qui sont en cela tout à fait platoniciennes.

III. Dessein merveilleux dans les sensations, et dans les choses qui en dépendent.

Mais que servirait à l'âme d'avoir un corps si sagement construit, si elle, qui le doit conduire, n'était avertie de ses besoins? Aussi l'est-elle admirablement par les sensations, qui lui servent à discerner les objets qui peuvent détruire ou entretenir en bon état le corps qui lui est uni.

Bien plus, il a fallu qu'elle fût obligée à en prendre soin par quelque chose de fort; c'est ce que font le plaisir et la douleur, qui lui venant à l'occasion des besoins du corps, ou de ses bonnes dispositions, l'engagent à pourvoir à ce qui le touche.

Au reste, nous avons assez observé la juste proportion qui se trouve entre l'ébranlement passager des nerfs et les sensations, entre les impressions permanentes du cerveau et les imaginations qui devaient durer et se renouveler de temps en temps; enfin, entre ces secrètes dispositions du corps, qui l'ébranlent pour s'approcher ou s'éloigner de certains objets, et les désirs ou les aversions, par lesquelles l'âme s'y unit et s'en éloigne par la pensée.

Par là s'entend admirablement bien l'ordre que tiennent la sensation, l'imagination et la passion, tant entre elles qu'à l'égard des mouvements corporels d'où elles dépendent. Et ce qui achève de faire voir la beauté d'une proportion si juste, est que la même suite qui se trouve entre trois dispositions du corps se trouve aussi entre trois dispositions de l'âme. Je veux dire que comme la disposition qu'a le corps, dans les passions, à s'avancer ou se reculer, dépend des impressions du cerveau, et les impressions du cerveau de l'ébranlement des nerfs; ainsi le désir et les aversions dépendent naturellement des imaginations, comme celles-ci dépendent des sensations [1].

1. On ne peut comprendre ce résumé si l'on n'a lu les paragraphes III à XII du chapitre précédent, d'où il est extrait. Nous y renvoyons aussi pour les observations auxquelles il pourrait donner lieu.

IV. La raison nécessaire pour juger des sensations, et régler les mouvements extérieurs, devait nous être donnée, et ne l'a pas été sans un grand dessein.

Mais quoique l'âme soit avertie des besoins du corps, et de la diversité des objets, par les sensations et les passions, elle ne profiterait pas de ces avertissements sans ce principe secret de raisonnement, par lequel elle comprend les rapports des choses, et juge de ce qu'elles lui font expérimenter.

Ce même principe de raisonnement la fait sortir de son corps, pour étendre ses regards sur le reste de la nature, et comprendre l'enchaînement des parties qui composent un si grand tout.

A ces connaissances devait être jointe une volonté maîtresse d'elle-même, et capable d'user, selon la raison, des organes, des sentiments, et des connaissances mêmes.

Et c'était de cette volonté qu'il fallait faire dépendre les membres du corps, afin que la partie principale eût l'empire qui lui convenait sur la moindre.

Aussi voyons-nous qu'il est ainsi. Nos muscles agissent, nos membres remuent, et notre corps est transporté à l'instant que nous le voulons. Cet empire est une image du pouvoir absolu de Dieu, qui remue tout l'univers par sa volonté, et y fait tout ce qu'il lui plaît.

Et il a tellement voulu que tous ces mouvements de notre corps servissent à la volonté, que même les involontaires, par où se fait la distribution des esprits et des aliments, tendent naturellement à rendre le corps plus obéissant; puisque jamais il n'obéit mieux que lorsqu'il est sain, c'est-à-dire quand ces mouvements naturels et intérieurs vont selon leur règle.

Ainsi, les mouvements intérieurs qui sont naturels et nécessaires, servent à faciliter les mouvements extérieurs qui sont volontaires.

Mais en même temps que Dieu a soumis à la volonté les mouvements extérieurs, il nous a laissé deux marques sensibles que cet empire dépendait d'une autre puissance.

La première est, que le pouvoir de la volonté a des bornes, et que l'effet en est empêché par la mauvaise disposition des membres, qui devraient être soumis. La seconde, que nous remuons notre corps sans savoir comment, sans connaître aucun des ressorts qui servent à le remuer, souvent même sans discerner les mouvements que nous faisons, comme il se voit principalement dans la parole.

Il paraît donc que ce corps est un instrument fabriqué, et soumis à notre volonté, par une puissance qui est hors de nous ; et toutes les fois que nous nous en servons, soit pour parler, ou pour respirer, ou pour nous mouvoir en quelque façon que ce soit, nous devrions toujours sentir Dieu présent [1].

V. L'intelligence a pour objet des vérités éternelles, qui ne sont autre chose que Dieu même, où elles sont toujours subsistantes et toujours parfaitement entendues.

Mais rien ne sert tant à l'âme pour s'élever à son auteur que la connaissance qu'elle a d'elle-même, et de ces sublimes opérations, que nous avons appelées intellectuelles [2].

Nous avons déjà remarqué que l'entendemont a pour objet des vérités éternelles [3].

Les règles des proportions, par lesquelles nous mesurons toutes choses, sont éternelles et invariables.

1. Ce paragraphe est un court résumé de la seconde moitié du chapitre III. Les mêmes idées y sont présentées dans un autre ordre, mais sans additions ni changements. Ici se termine l'expression de la première preuve de l'existence de Dieu. On pourrait lui reprocher, comme à toutes celles du même genre, qu'elle établit seulement l'existence d'un être capable de mettre de l'ordre dans les choses et non pas celle d'un créateur. Mais Bossuet n'admettrait pas que les choses ne fussent pas ordonnées par nature, par essence, ni qu'on pût distinguer entre leur existence et leur action. Celui qui les a fait agir, les a fait être ; elles n'ont d'autre raison d'exister que la fin même pour laquelle elles sont. Il y a bien d'autres objections contre l'argument des causes finales ; il n'en a pas moins cet effet de nous convaincre qu'il y a hors de nous, et au-dessus de nous une force intelligente. D'autres considérations peuvent nous démontrer que cette force est une, qu'elle est parfaite, etc., qu'elle est le Dieu dont la raison nous donne naturellement la connaissance sommaire.

2. Seconde preuve de l'existence de Dieu, fondée sur la connaissance des vérités éternelles. On l'appelle souvent preuve platonicienne, parce qu'elle est dans l'esprit de la philosophie de Platon ; mais elle doit surtout à saint Augustin sa forme la plus précise. Malebranche et Fénelon l'ont développée à leur manière.

3. Voir plus haut, chapitre I, §§ XIII, et XVII.

Nous connaissons clairement que tout se fait dans l'univers par la proportion du plus grand au plus petit, et du plus fort au plus faible ; et nous en savons assez pour connaître que ces proportions se rapportent à des principes d'éternelle vérité [1].

Tout ce qui se démontre en mathématique, et en quelque autre science que ce soit, est éternel et immuable ; puisque l'effet de la démonstration est de faire voir que la chose ne peut pas être autrement qu'elle est démontrée.

Aussi, pour entendre la nature et les propriétés des choses que je connais, par exemple, ou d'un triangle, ou d'un carré, ou d'un cercle, ou les proportions de ces figures, et de toutes autres figures entre elles, je n'ai pas besoin de savoir qu'il y en ait de telles dans la nature ; et je puis m'assurer de n'en avoir jamais ni tracé ni vu de parfaites. Je n'ai pas besoin non plus de songer qu'il y ait quelques mouvements dans le monde, pour entendre la nature du mouvement même, ou celle de chaque mouvement décrit, et les proportions cachées avec lesquelles il se développe. Dès que l'idée de ces choses s'est une fois réveillée dans mon esprit [2], je connais que, soit qu'elles soient ou qu'elles ne soient pas actuellement, c'est ainsi qu'elles doivent être, et qu'il est impossible qu'elles soient d'une autre nature, ou se fassent d'une autre façon.

Et pour venir à quelque chose qui nous touche de plus près, j'entends, par ces principes de vérité éternelle, que quand aucun homme et moi-même ne serions pas, le devoir essentiel de l'homme, dès là qu'il est capable de raisonner, est de vivre selon la raison, et de chercher son auteur, de peur de lui manquer de reconnaissance, si faute de le chercher il l'ignorait [3].

1. Voilà un premier exemple de ces vérités éternelles ; ce sont les principes des mathématiques, qui se rattachent à l'idée de l'ordre, « ami de la raison et son propre objet. »

2. Bossuet ne nie pas que la perception de l'étendue et celle du mouvement ne soient des préliminaires indispensables de la connaissance de ces principes nécessaires. Sa doctrine, au contraire, conforme à celle de saint Thomas, est que nous sentons avant de penser.

3. Après les vérités mathématiques, voici celles de l'ordre moral. Il est fâcheux que Bossuet n'ait pas jugé à propos de faire une liste complète de « ces vérités éternelles. » Les exemples qu'il en donne n'ont pas toute la précision désirable.

Toutes ces vérités, et toutes celles que j'en déduis par un raisonnement certain, subsistent indépendamment de tous les temps : en quelque temps que je mette un entendement humain, il les connaîtra ; mais en les connaissant, il les trouvera vérités, il ne les fera pas telles ; car ce ne sont pas nos connaissances qui font leurs objets, elles les supposent [1]. Ainsi, ces vérités subsistent devant tous les siècles, et devant qu'il y ait eu un entendement humain : et quand tout ce qui se fait par les règles des proportions, c'est-à-dire tout ce que je vois dans la nature, serait détruit, excepté moi, ces règles se conserveraient dans ma pensée ; et je verrais clairement qu'elles seraient toujours bonnes et toujours véritables, quand moi-même je serais détruit avec le reste.

Si je cherche maintenant où et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante, et où elle est toujours entendue ; et cet être doit être la vérité même, et doit être toute vérité ; et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est et ce qui s'entend hors de lui [2].

C'est donc en lui, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je, que je vois ces vérités éternelles ; et les voir, c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité, et recevoir ses lumières [3].

Cet objet éternel, c'est Dieu éternellement subsistant,

1. On pourrait objecter que si nos connaissances ne font pas leurs objets, au moins n'y a-t-il pas de vérités sans connaissance, c'est-à-dire sans un esprit capable de les entendre. Mais cette remarque fortifie l'argumentation de Bossuet : car, suivant lui, avant même que le rapport fût établi entre notre esprit et ces principes, ils étaient des vérités, ils étaient connus, compris par une intelligence. Il y a donc de toute éternité quelque chose d'intelligible et un esprit qui le comprend.

2. L'intelligence divine *n'entend* pas seulement la vérité, elle la fait, elle la constitue, elle est, en ce sens, la vérité elle-même, c est-à-dire la raison qui rend tout intelligible.

3. Ce n'est pas ici la vision en Dieu telle que Malebranche la comprend ; la raison, suivant Bossuet, aperçoit dans l'infini les vérités éternelles, mais non pas les idees de l'étendue et des corps. Les exemples du triangle et du mouvement, proposés plus haut, n'ont pas été peut-être très-bien choisis, et il y aurait des explications à fournir pour établir que nous voyons en Dieu les propriétés de l'un et de l'autre ; mais Bossuet a voulu seulement parler, sans doute, des règles auxquelles notre intelligence se soumet forcément quand elle raisonne, règles qu'elle n'a pas faites, qu'elle subit comme des lois imposées par une raison souveraine, et qui se peuvent toutes résumer dans le principe de contradiction, sans lequel il n'y a pas d'entendement.

éternellement véritable, éternellement la vérité même.

Et en effet, parmi ces vérités éternelles que je connais, une des plus certaines est celle-ci : qu'il y a quelque chose au monde qui existe d'elle-même ; par conséquent qui est éternelle et immuable.

Qu'il y ait un seul moment où rien ne soit, éternellement rien ne sera [1]. Ainsi, le néant sera à jamais toute vérité, et rien ne sera vrai que le néant : chose absurde et contradictoire.

Il y a donc nécessairement quelque chose qui est avant tous les temps, et de toute éternité ; et c'est dans cet éternel, que ces vérités éternelles subsistent.

C'est là aussi que je les vois. Tous les autres hommes les voient comme moi, ces vérités éternelles ; et tous, nous les voyons toujours les mêmes, et nous les voyons être devant nous ; car nous avons commencé, et nous le savons ; et nous savons que ces vérités ont toujours été.

Ainsi, nous les voyons dans une lumière supérieure à nous-mêmes [2], et c'est dans cette lumière supérieure que nous voyons aussi si nous faisons bien ou mal, c'est-à-dire, si nous agissons ou non selon ces principes constitutifs de notre être.

Là donc nous voyons, avec toutes les autres vérités, les règles invariables de nos mœurs ; et nous voyons qu'il y a des choses d'un devoir indispensable, et que dans celles qui sont naturellement indifférentes, le vrai devoir est de s'accommoder au plus grand bien de la société humaine [3].

Ainsi un homme de bien laisse régler l'ordre des successions et de la police [4] aux lois civiles, comme il laisse

1. On voit ici l'esquisse d'une preuve un peu différente de celle où elle se trouve comme intercalée : c'est la preuve par l'idée de l'être nécessaire. Son intervention jette un peu de confusion dans l'ordre des pensées.

2. Bossuet proclame que les vérités sont hors de nous, supérieures à nous ; mais non pas que notre raison soit une partie de la raison divine. Il n'est pas vraisemblable qu'il eût souscrit à la théorie de la raison impersonnelle proposée par Malebranche et par Fénelon. La lumière est supérieure à nous, mais nous l'apercevons avec nos regards.

3. C'est faire à la morale sociale une part peut-être trop restreinte ; mais on ne peut mieux indiquer que la société ne crée pas nos devoirs. Il est douteux qu'il y ait des actions absolument indifférentes.

4. Il y a quelque chose d'imprévu dans le rapprochement de ces mots ; et l'on peut soupçonner une erreur de copie.

régler le langage et la forme des habits à la coutume ; mais il écoute en lui-même une loi inviolable qui lui dit qu'il ne faut faire tort à personne, et qu'il vaut mieux qu'on nous en fasse que d'en faire à qui que ce soit.

En ces règles invariables, un sujet, qui se sent partie d'un État, voit qu'il doit l'obéissance au prince qui est chargé de la conduite du tout ; autrement la paix du monde serait renversée : et un prince y voit aussi qu'il gouverne mal, s'il regarde ses plaisirs et ses passions, plutôt que la raison, et le bien des peuples qui lui sont commis [1].

L'homme qui voit ces vérités, par ces vérités se juge lui-même, et se condamne quand il s'en écarte. Ou plutôt ce sont ces vérités qui le jugent, puisque ce ne sont pas elles qui s'accommodent aux jugements humains, mais les jugements humains qui s'accommodent à elles.

Et l'homme juge droitement, lorsque, sentant ses jugements variables de leur nature, il leur donne pour règle ces vérités éternelles.

Ces vérités éternelles, que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même [2].

Car toutes ces vérités éternelles ne sont au fond qu'une seule vérité. En effet, je m'aperçois, en raisonnant, que ces vérités sont suivies [3]. La même vérité qui me fait voir que les mouvements ont certaines règles, me fait voir que les actions de ma volonté doivent aussi avoir les leurs. Et je vois ces deux vérités dans cette vérité commune, qui me dit que tout a sa loi, que tout a son ordre : ainsi, la vérité est une de soi. Qui la connaît en partie, en voit

1. Bossuet saisit toutes les occasions de donner quelque leçon à son élève.

2. Voilà la conclusion de tout ce raisonnement. En résumé, Bossuet professe que toute relation de l'entendement avec une vérité éternelle est une communication directe de l'esprit avec Dieu. Il est d'accord en ce point avec Malebranche et Fénelon, mais beaucoup plus prudent que l'un et l'autre ; il s'en tient à saint Augustin.

3. On a reproché à cet argument de ne pas prouver que toutes ces vérités absolues soient les modes d'un même sujet, les pensées d'une même intelligence. Bossuet, on le voit, entreprend de prévenir cette objection. Il ramène toutes les vérités à l'idée d'ordre, qui convient du reste aux exemples qu'il a choisis, et à la définition qu'il a donnée de la raison.

plusieurs; qui les verrait parfaitement, n'en verrait qu'une.

Et il faut nécessairement que la vérité soit quelque part très-parfaitement entendue, et l'homme en est à lui-même une preuve indubitable.

Car soit qu'il la considère lui-même, ou qu'il étende sa vue sur tous les êtres qui l'environnent, il voit tout soumis à des lois certaines, et aux règles immuables de la vérité. Il voit qu'il entend ces lois, du moins en partie, lui qui n'a fait ni lui-même, ni aucune autre partie de l'univers pour petite qu'elle soit; et il voit bien que rien n'aurait été fait, si ces lois n'étaient ailleurs parfaitement entendues; et il voit qu'il faut reconnaître une sagesse éternelle, où toute loi, tout ordre, toute proportion ait sa raison primitive.

Car il est absurde qu'il y ait tant de suite dans les vérités, tant de proportion dans les choses, tant d'économie dans leur assemblage, c'est-à-dire dans le monde; et que cette suite, cette proportion, cette économie ne soit nulle part bien entendue : et l'homme qui n'a rien fait, la connaissant véritablement, quoique non pas pleinement, doit juger qu'il y a quelqu'un qui la connaît dans sa perfection, et que ce sera celui-là même qui aura tout fait[1].

VI. L'âme connaît, par l'imperfection de son intelligence, qu'il y a ailleurs une intelligence parfaite.

Nous n'avons donc qu'à réfléchir sur nos propres opérations, pour entendre que nous venons d'un plus haut principe[2].

Car dès là que notre âme se sent capable d'entendre, d'affirmer et de nier, et que d'ailleurs elle sent qu'elle ignore beaucoup de choses, qu'elle se trompe souvent, et que souvent aussi, pour s'empêcher d'être trompée, elle est forcée à suspendre son jugement et à se tenir dans le doute; elle voit, à la vérité, qu'elle a en elle un bon prin-

1. Peut-être cette dernière partie de la conclusion dépasse-t-elle les prémisses. L'argument prouve qu'il y a une intelligence éternelle; il faut d'autres raisonnements pour établir qu'elle a tout fait.

2. Nouvelle preuve de l'existence de Dieu. Celle-ci est purement cartésienne.

cipe, mais elle voit aussi qu'il est imparfait, et qu'il y a une sagesse plus haute à qui elle doit son être.

En effet, le parfait est plutôt que l'imparfait, et l'imparfait le suppose; comme le moins suppose le plus, dont il est la diminution, et comme le mal suppose le bien, dont il est la privation[1]. Ainsi, il est naturel que l'imparfait suppose le parfait, dont il est pour ainsi dire déchu : et si une sagesse imparfaite telle que la nôtre, qui peut douter, ignorer, se tromper, ne laisse pas d'être, à plus forte raison devons-nous croire que la sagesse parfaite est et subsiste, et que la nôtre n'en est qu'une étincelle.

Car si nous étions tous seuls intelligents dans le monde, nous seuls nous vaudrions mieux, avec notre intelligence imparfaite, que tout le reste qui serait tout à fait brute et stupide; et on ne pourrait comprendre d'où viendrait dans ce tout qui n'entend pas, cette partie qui entend, l'intelligence ne pouvant pas naître d'une chose brute et insensée. Il faudrait donc que notre âme, avec son intelligence imparfaite, ne laissât pas d'être par elle-même, par conséquent, d'être éternelle et indépendante de toute autre chose : ce que nul homme, quelque fou qu'il soit, n'osant penser de soi-même, il reste qu'il connaisse au-dessus de lui une intelligence parfaite, dont toute autre reçoive la faculté et la mesure d'entendre[2].

Nous connaissons donc par nous-mêmes, et par notre propre imperfection, qu'il y a une sagesse infinie qui ne se trompe jamais, qui ne doute de rien, qui n'ignore rien, parce qu'elle a une pleine compréhension de la vérité, ou plutôt qu'elle est la vérité même.

1. « On dit le parfait n'est pas; le parfait n'est qu'une idée de notre esprit qui va s'élevant de l'imparfait qu'on voit de ses yeux, jusqu'à une perfection qui n'a de réalité que dans la pensée. C'est le raisonnement que l'impie voudrait faire dans son cœur. Insensé, qui ne songe pas que le parfait est le premier en soi et dans nos idées, et que l'imparfait, en toutes façons, n'en est qu'une dégradation. Dis-moi, mon âme, comment entends-tu le néant, sinon par l'être? comment entends-tu la privation, si ce n'est par la forme dont elle prive? comment l'imperfection, si ce n'est par la perfection dont elle déchoit? etc., etc. » BOSSUET, *Elévations sur les mystères*, 2e élévation.

2. Au fond, cette preuve est la même que celle qu'on lit dans la troisième méditation de Descartes; mais Bossuet l'a traduite et développée à sa manière, et surtout l'a dégagée de l'appareil métaphysique qui l'entoure, sans en détruire la solidité.

Cette sagesse est elle-même sa règle; de sorte qu'elle ne peut jamais faillir, et c'est à elle à régler toutes choses.

Par la même raison, nous connaissons qu'il y a une souveraine bonté qui ne peut jamais faire aucun mal; au lieu que notre volonté imparfaite, si elle peut faire le bien, peut aussi s'en détourner.

De là nous devons conclure que la perfection de Dieu est infinie, car il a tout en lui-même; sa puissance l'est aussi, de sorte qu'il n'a qu'à vouloir pour faire tout ce qu'il lui plaît[1].

C'est pourquoi il n'a eu besoin d'aucune matière précédente pour créer le monde. Comme il en trouve le plan et le dessein dans sa sagesse, et la source dans sa bonté, il ne lui faut aussi pour l'exécution que sa seule volonté toute-puissante.

Mais, quoiqu'il fasse de si grandes choses, il n'en a aucun besoin, et il est heureux en se possédant lui-même.

L'idée même du bonheur nous mène à Dieu; car si nous avons l'idée du bonheur, puisque d'ailleurs nous n'en pouvons voir la vérité en nous-mêmes, il faut qu'elle nous vienne d'ailleurs; il faut, dis-je, qu'il y ait ailleurs une nature vraiment bienheureuse, que si elle est bienheureuse, elle n'a rien à désirer, elle est parfaite; et cette nature bienheureuse, parfaite, pleine de tout bien, qu'est-ce autre chose que Dieu?

Il n'y a rien de plus existant ni de plus vivant que lui, parce qu'il est et qu'il vit éternellement. Il ne peut pas qu'il ne soit, lui qui possède la plénitude de l'être, ou plutôt qui est l'Être même, selon ce qu'il dit, en parlant à Moïse : JE SUIS CELUI QUI SUIS ; CELUI QUI EST *m'envoie à vous.*

VII. L'âme qui connaît Dieu, et se sent capable de l'aimer, sent dès là qu'elle est faite pour lui, et qu'elle tient tout de lui.

En la présence d'un Être si grand et si parfait, l'âme se trouve elle-même un pur néant, et ne voit rien en elle

1. Bossuet indique rapidement, dans le reste de ce paragraphe, par quelle méthode on peut déterminer les attributs de Dieu en se fondant sur la connaissance de la nature humaine, et en rattachant à des puissances infinies nos facultés bornées. Fénelon a plus longuement insisté sur ce sujet.

qui mérite d'être estimé, si ce n'est qu'elle est capable de connaître et d'aimer Dieu.

Elle sent par là qu'elle est née pour lui. Car si l'intelligence est pour le vrai, et que l'amour soit pour le bien, le premier vrai a droit d'occuper toute notre intelligence. et le souverain bien a droit de posséder tout notre amour.

Mais nul ne connaît Dieu, que celui que Dieu éclaire; et nul n'aime Dieu que celui à qui il inspire son amour [1]. Car c'est à lui de donner à sa créature tout le bien qu'elle possède, et par conséquent le plus excellent de tous les biens, qui est de le connaître et de l'aimer.

Ainsi, le même qui a donné l'être à la créature raisonnable, lui a donné le bien-être. Il lui donne la vie, il lui donne la bonne vie; il lui donne d'être juste, il lui donne d'être sainte, il lui donne enfin d'être bienheureuse.

VIII. L'âme connaît sa nature, en connaissant qu'elle est faite à l'image de Dieu.

Je commence ici à me connaître mieux que je n'avais jamais fait, en me considérant par rapport à celui-ci dont je tiens l'être [2].

Moïse, qui m'a dit que j'étais fait à l'image et ressemblance de Dieu, en ce seul mot m'a mieux appris quelle est ma nature que ne peuvent faire tous les livres et tous les discours des philosophes.

J'entends, et Dieu entend. Dieu entend qu'il est, j'entends que Dieu est, et j'entends que je suis. Voilà déjà un trait de cette divine ressemblance. Mais il faut ici considérer ce que c'est qu'entendre à Dieu, et ce que c'est qu'entendre à moi.

Dieu est la vérité même et l'intelligence même; vérité

1. On sent encore ici un effet lointain de la philosophie d'Aristote, qui appelle Dieu « le premier intelligible et le premier désirable »; il ajoute que le désirable rentre dans l'ordre de l'intelligible, et c'est aussi la doctrine de Bossuet, qui se sépare en cela des mystiques, comme on le verra un peu plus bas.

2. On a souvent marqué combien la connaissance de l'âme sert à la connaissance de Dieu; et Bossuet n'y a pas manqué; mais il ajoute qu'une fois en possession de la vérité suprême, l'âme en tire de nouvelles lumières pour connaître sa nature, et c'est une idée profondément vraie. Notre science consiste surtout à distinguer et à comparer. L'homme fait connaître Dieu, et Dieu explique l'homme.

infinie, intelligence infinie. Ainsi, dans le rapport mutuel qu'ont ensemble la vérité et l'intelligence, l'une et l'autre trouvent en Dieu leur perfection, puisque l'intelligence qui est infinie comprend la vérité tout entière, et que la vérite infinie trouve une intelligence égale à elle[1].

Par là donc la vérité et l'intelligence ne font qu'un; et il se trouve une intelligence, c'est-à-dire Dieu, qui, étant aussi la vérité même, est elle-même son unique objet.

Il n'en est pas ainsi des autres choses qui entendent. Car, quand j'entends cette vérité, Dieu est, cette vérité n'est pas mon intelligence. Ainsi, l'intelligence et l'objet, en moi, peuvent être deux; en Dieu, ce n'est jamais qu'un. Car il n'entend que lui-même, et il entend tout en lui-même, parce que tout ce qui est, et n'est pas lui, est en lui comme dans sa cause[2].

Mais c'est une cause intelligente qui fait tout par raison et par art, qui par conséquent a en elle-même, ou plutôt qui est elle-même l'idée et la raison primitive de tout ce qui est[3].

Et les choses qui sont hors de lui n'ont leur être ni leur vérité, que par le rapport à cette idée éternelle et primitive.

Car les ouvrages de l'art n'ont leur être et leur vérité parfaite, que par le rapport qu'ils ont avec l'idée de l'artisan[4].

1. La conscience même de Dieu est la conscience de l'absolu, c'est-à-dire la raison parfaite se connaissant elle-même.

2. Ainsi Dieu connaît en lui tous les êtres en tant qu'il les produit, et, comme le dit Malebranche, qu'ils sont représentés en lui par quelqu'une de ses perfections. On peut donc dire, sans contradiction, que Dieu connaît toute chose et cependant ne connaît que lui-même. La distinction entre l'objet intelligible et le sujet intelligent, qui s'applique nécessairement à nous, enferme une relation, une sorte de sujétion de l'esprit aux choses, et par suite une imperfection. On s'en est autorisé pour soutenir que l'être infini ne peut penser, comme si cette condition, au lieu d'être de l'essence de l'entendement, n'en était pas un défaut et une limite.

3. « Il faut chercher la raison de l'existence du monde, qui est l'assemblage entier des choses contingentes, et il faut la chercher dans la substance qui porte la raison de son existence avec elle, et laquelle par conséquent est nécessaire et éternelle. » (Leibnitz, *Essais sur la bonté de Dieu*, I, 7.) Bossuet, dont la doctrine est ce qu'on appellerait aujourd'hui une sorte d'intellectualisme, considère toujours Dieu plutôt comme la raison des choses que comme leur cause. Mais il ne méconnaît pas l'activité de ce premier principe; c'est une intelligence et en même temps une cause; il explique tout et produit tout, et comme il le dit une ligne plus bas, les choses tiennent de lui leur être et leur vérité. C'est une doctrine platonicienne.

4. La réalité c'est donc l'idée, et plus une chose est intelligible, plus elle est

L'architecte a dessiné dans son esprit un palais ou un temple, avant que d'en avoir mis le plan sur le papier; et cette idée intérieure de l'architecte est le vrai plan et le vrai modèle de ce palais ou de ce temple.

Ce palais ou ce temple seront le vrai palais ou le vrai temple que l'architecte a voulu faire, quand ils répondront parfaitement à cette idée intérieure qu'il en a formée.

S'ils n'y répondent pas, l'architecte dira : Ce n'est pas là l'ouvrage que j'ai médité. Si la chose est parfaitement exécutée selon son projet, il dira : Voilà mon dessein au vrai, voilà le vrai temple que je voulais construire.

Ainsi, tout est vrai dans les créatures de Dieu, parce que tout répond à l'idée de cet architecte éternel, qui fait tout ce qu'il veut, et comme il veut.

C'est pourquoi Moïse l'introduit dans le monde qu'il venait de faire, et il dit qu'après avoir vu son ouvrage, il le trouva bon, c'est-à-dire qu'il le trouva conforme à son dessein; et il le vit bon, vrai et parfait, où il avait vu qu'il le fallait tel, c'est-à-dire, dans son idée éternelle [1].

Mais ce Dieu, qui avait fait un ouvrage si bien entendu, et si capable de satisfaire tout ce qui entend, a voulu qu'il y eût parmi ses ouvrages quelque chose qui entendît et son ouvrage et lui-même [2].

réelle : « Tu penses sans doute, dit Platon, comme moi, que le soleil ne rend pas seulement visibles les choses visibles, mais qu'il leur donne encore la naissance, l'accroissement et la nourriture, sans être lui-même rien de tout cela. De même tu peux dire que les êtres intelligibles ne tiennent pas seulement du Bien leur intelligibilité, mais encore leur être et leur essence, etc. » (*La République*, VI, 20.)

1. L'idée du monde est donc éternellement en Dieu, et il le faut bien, puisque Dieu ne peut changer. Ce n'est pas à dire que le monde soit éternel, parce qu'il est conçu avec ses limites, et que l'imperfection et les bornes sont comprises dans son essence idéale. Dieu, hors de la durée, conçoit un monde qui dure. Tout ce platonisme est venu à Bossuet par l'intermédiaire de saint Augustin; on peut cependant présumer qu'il a lu, sinon étudié, quelques-unes des œuvres du philosophe grec.

2. « L'intelligence la plus ordinaire, en songeant à l'existence des choses du monde, et à celle du monde lui-même, ne peut s'empêcher de juger que toutes ces créatures diverses dont il est rempli, malgré l'art qu'on remarque dans leur constitution, la variété et le dessein qu'on découvre dans leur ordonnance; que l'ensemble même de tant de systèmes dispersés dans l'espace, n'auraient qu'une existence apparente, s'il ne s'y trouvait des hommes, ou en général des êtres raisonnables; c'est-à-dire que, sans les hommes, toute la création serait déserte, inutile et sans but final. » KANT, *Critique du jugement*.

Il a donc fait des natures intelligentes, et je me trouve être de ce nombre. Car j'entends et que je suis, et que Dieu est, et que beaucoup d'autres choses sont, et que moi et les autres choses ne serions pas, si Dieu n'avait voulu que nous fussions.

Dès là que j'entends les choses comme elles sont, ma pensée leur devient conforme; car je les pense telles qu'elles sont : et elles se trouvent conformes à ma pensée; car elles sont comme je les pense [1].

Voilà donc quelle est ma nature : pouvoir être conforme à tout, c'est-à-dire pouvoir recevoir l'impression de la vérité; en un mot, pouvoir l'entendre.

J'ai trouvé cela en Dieu; car il entend tout, il sait tout. Les choses sont comme il les voit; mais ce n'est pas comme moi, qui, pour bien penser, dois rendre ma pensée conforme aux choses qui sont hors de moi. Dieu ne rend pas sa pensée conforme aux choses qui sont hors de lui : au contraire, il rend les choses qui sont hors de lui, conformes à sa pensée éternelle. Enfin, il est la règle, il ne reçoit pas de dehors l'impression de la vérité; il est la vérité qui s'entend parfaitement elle-même.

En cela donc je me reconnais fait à son image, non son image parfaite, car je serais comme lui la vérité même; mais fait à son image, capable de recevoir l'impression de la vérité [2].

IX. L'âme qui entend la vérité reçoit en elle-même une impression divine qui la rend conforme à Dieu.

Et quand je reçois actuellement cette impression, quand j'entends actuellement la vérité que j'étais capable d'en-

1. Il y a ainsi harmonie entre la pensée et les choses, mais non pas identité. Aristote professe que l'intelligence se rend semblable aux choses, et même, dit-il, « pour les choses sans matière, l'être qui pense et l'objet qui est pensé se confondent et sont identiques; ainsi la science spéculative et l'objet su de cette façon sont une seule et même chose. » (*De l'âme*, III, 4, 12.)

2. Il n'y a pas un mot dans tout cela, d'une participation substantielle à la raison divine, comme l'entend Malebranche. On range, sans fondement, Bossuet parmi les auteurs qui ont adopté cette théorie : il estime que notre raison peut se rendre conforme à celle de Dieu; mais il ne dira pas comme Malebranche : « il est certain qu'elle n'est point différente de celle de Dieu même. » Elle en diffère, puisque Dieu est son objet.

tendre, que m'arrive-t-il, sinon d'être actuellement éclairé de Dieu, et rendu conforme à lui[1]?

D'où me pourrait venir l'impression de la vérité? Me vient-elle des choses mêmes? Est-ce le soleil qui s'imprime en moi, pour me faire connaître ce qu'il est, lui que je vois si petit, malgré sa grandeur immense? Que fait-il en moi, ce soleil si grand et si vaste, par le prodigieux épanchement de ses rayons? que fait-il, que d'exciter dans mes nerfs quelque léger tremblement, et d'imprimer quelque petite marque dans mon cerveau? N'ai-je pas vu que la sensation qui s'élève ensuite, ne me représente rien de ce qui se fait ni dans le soleil, ni dans mes organes: et que si j'entends que le soleil est si grand, que ses rayons sont si vifs, et traversent en moins d'un clin d'œil un espace immense, je vois ces vérités dans une lumière intérieure, c'est-à-dire, dans ma raison[2], par laquelle je juge et des sens, et de leurs organes, et de leurs objets.

Et d'où vient à mon esprit cette impression si pure de la vérité? D'où lui viennent ces règles immuables qui dirigent le raisonnement, qui forment les mœurs, par lesquelles il découvre les proportions secrètes des figures et des mouvements? d'où lui viennent, en un mot, ces vérités éternelles que j'ai tant considérées? Sont-ce les triangles, et les carrés, et les cercles que je trace grossièrement sur le papier, qui impriment dans mon esprit leurs proportions et leurs rapports? ou bien y en a-t-il d'autres, dont la parfaite justesse fasse cet effet? où les ai-je vus ces cercles et ces triangles si justes, moi qui ne puis m'assurer d'avoir jamais vu aucune figure parfaitement régulière, et qui entends néanmoins si parfaitement cette régularité? Y a-t-il quelque part, ou dans le monde ou hors du monde, des triangles ou des cercles subsistants dans cette parfaite

1. L'union avec Dieu, que les mystiques demandent au ravissement du pur amour, ne peut s'obtenir, d'après Bossuet, que par la pensée; et encore ce mot d'union lui répugne, et il emploie plus souvent celui de conformité. Voir néanmoins plus bas, § XII.

2. La raison est donc bien à nous : c'est d'elle que nous viennent les principes qui nous permettent de juger de toutes les choses que les sensations nous font seulement distinguer. (Voir chapitre III, § 8.) Mais cette raison même reçoit de Dieu ces principes immuables, qui sont pour la raison divine des vérités toujours entendues.

régularité, d'où elle se soit imprimée dans mon esprit[1] ? Et ces règles du raisonnement et des mœurs subsistent-elles aussi en quelque part, d'où elles me communiquent leur vérité immuable? Ou bien, n'est-ce pas plutôt que celui qui a répandu partout la mesure, la proportion, la vérité même, en imprime en mon esprit l'idée certaine?

Mais qu'est-ce que cette idée? Est-ce lui-même, qui me montre en sa vérité tout ce qu'il lui plaît que j'entende, ou quelque impression de lui-même, ou les deux ensemble?

Et que serait-ce que cette impression? Quoi, quelque chose de semblable à la marque d'un cachet gravé sur la cire? Grossière imagination, qui ferait l'âme corporelle, et la cire intelligente.

Il faut donc entendre que l'âme faite à l'image de Dieu, capable d'entendre la vérité qui est Dieu même, se tourne actuellement vers son original, c'est-à-dire vers Dieu, où la vérité lui paraît autant que Dieu la lui veut faire paraître[2].

Car il est maître de se montrer autant qu'il veut, et quand il se montre pleinement, l'homme est heureux.

C'est une chose étonnante, que l'homme entende tant de vérités, sans entendre en même temps que toute vérité vient de Dieu, qu'elle est en Dieu, qu'elle est Dieu même[3]. Mais c'est qu'il est enchanté par ses sens et par

1. Sans doute, ce n'est pas en Dieu que nous voyons les triangles; mais c'est dans la raison infinie que notre raison puise les connaissances des règles qui nous les font entendre.

2. Cette doctrine est tout à fait conforme à celle sur laquelle Bossuet a fondé sa principale preuve de l'existence de Dieu. Entre la raison et Dieu, il n'y a pas d'intermédiaire. Ce n'est pas indirectement qu'il suscite en elle les vérités éternelles : quand elle les connaît, elle voit actuellement « leur original », c'est-à-dire Dieu lui-même. Ainsi Bossuet accorde à l'esprit humain la puissance d'atteindre l'être infini par une intuition immédiate. Il ne faut pas cependant confondre ses vues avec celles de Malebranche : il admet que par la sensation nous sommes en communication avec les corps, qu'ils agissent directement sur nous, ce que Malebranche a nié, et que nous les percevons en eux-mêmes; mais pour les entendre, c'est-à-dire pour en comprendre la nature et les rapports, pour nous en rendre compte scientifiquement, il faut faire intervenir des principes, qui eux aussi sont hors de nous, et que nous découvrons en Dieu. En définitive, dans le système de la vision en Dieu, comme dans celui de Bossuet, rien n'est intelligible que par Dieu.

3. S'il suffisait d'entendre les principes pour avouer qu'on aperçoit Dieu, il n'y aurait pas d'athées. La difficulté capitale de la philosophie religieuse, c'est de montrer que la connaissance de ces principes est une affirmation directe de l'infini, et que cet infini est une force agissant sur la raison et non pas une simple conception.

ses passions trompeuses; et il ressemble à celui qui, renfermé dans son cabinet, où il s'occupe de ses affaires, se sert de la lumière sans se mettre en peine d'où elle lui vient.

Enfin donc, il est certain qu'en Dieu est la raison primitive de tout ce qui est, et de tout ce qui s'entend dans l'univers; qu'il est la vérité originale, et que tout est vrai par rapport à son idée éternelle; que cherchant la vérité, nous le cherchons; que la trouvant, nous le trouvons, et lui devenons conformes.

X. L'image de Dieu s'achève en l'âme par une volonté droite.

Nous avons vu que l'âme qui cherche et qui trouve en Dieu la vérité, se tourne vers lui pour la concevoir. Qu'est-ce donc que se tourner vers Dieu? Est-ce que l'âme se remue comme un corps, et quitte une place pour en prendre une autre? Mais certes un tel mouvement n'a rien de commun avec entendre. Ce n'est pas être transporté d'un lieu à un autre, que de commencer à entendre ce qu'on n'entendait pas. On ne s'approche pas, comme on fait d'un corps, de Dieu qui est toujours et partout invisiblement présent. L'âme l'a toujours en elle-même; car c'est par lui qu'elle subsiste. Mais pour voir, ce n'est pas assez d'avoir la lumière présente, il faut se tourner vers elle, il lui faut ouvrir les yeux; l'âme a aussi sa manière de se tourner vers Dieu, qui est la lumière, parce qu'il est la vérité; et se tourner à cette lumière, c'est-à-dire à la vérité, c'est, en un mot, vouloir l'entendre [1].

L'âme est droite par cette volonté, parce qu'elle s'attache à la règle de toutes ses pensées, qui n'est autre que la vérité.

Là s'achève aussi la conformité de l'âme avec Dieu. Car l'âme qui veut entendre la vérité, aime dès là cette vérité que Dieu aime éternellement, et l'effet de cet amour

1. Non-seulement Dieu est l'objet de la raison, mais encore il est la fin de la volonté et de l'amour; on ne peut l'entendre sans vouloir l'entendre et aimer à l'entendre. C'est toujours l'intelligence qui a la prééminence dans cette psychologie; les autres pouvoirs sont par elle et pour elle. Rien de plus opposé au mysticisme, qui la subordonne au sentiment.

de la vérité, est de nous la faire chercher avec une ardeur infatigable, de nous y attacher immuablement quand elle nous est connue, et de la faire régner sur tous nos désirs [1].

Mais l'amour de la vérité en suppose quelque connaissance. Dieu donc, qui nous a faits à son image, c'est-à-dire qui nous a faits pour entendre et pour aimer la vérité à son exemple, commence d'abord à nous en donner l'idée générale, par laquelle il nous sollicite à en rechercher la pleine possession, où nous avançons à mesure que l'amour de la vérité s'épure et s'enflamme en nous.

Au reste, la vérité et le bien ne sont que la même chose. Car le souverain bien est la vérité entendue et aimée parfaitement [2]. Dieu donc, toujours entendu et toujours aimé de lui-même, est sans doute le souverain bien; dès là il est parfait, et se possédant lui-même, il est heureux.

Il est donc heureux et parfait, parce qu'il entend et aime sans fin le plus digne de tous les objets, c'est-à-dire lui-même.

Il n'appartient qu'à celui qui seul est de soi, d'être lui-même sa félicité. L'homme, qui n'est rien de soi, n'a rien de soi; son bonheur et sa perfection est de s'attacher à connaître et à aimer son auteur [3].

Malheur à la connaissance stérile qui ne se tourne point à aimer, et se trahit elle-même!

1. L'amour est donc composé d'intelligence et de volonté : il naît de la pensée, et lui donne à son tour une nouvelle activité. Ce n'est pas un principe, ni une fin; c'est un résultat et un moyen, et comme le dit très-bien Bossuet, il suppose toujours quelques connaissances, et il a pour effet de nous en faire chercher d'autres, ou de nous attacher à celles que nous possédons, par une attention « d'amour et de complaisance. »

2. Platon et saint Augustin sont ici les maîtres de Bossuet; saint Thomas lui-même professe l'identité du bien et du vrai. Si on les considère dans leur principe absolu, ils ne peuvent différer; mais il n'y a jamais grand profit à confondre des idées qui, malgré leurs analogies et leur commune origine, diffèrent autant que la science diffère de l'action.

3. Saint Augustin professe, comme Platon, l'identité du bonheur et de la vertu, que Bossuet désigne ici sous le nom de perfection. Il fait consister l'un et l'autre dans la possession de Dieu : « *Consecutio Dei ipsa beatitas* », dit-il, et ailleurs, il parle encore plus explicitement : « *Cum te Deum meum quæro, vitam beatam quæro.* » Saint Thomas pense de même que le bonheur est la fin de l'homme et qu'il consiste dans la vision de l'essence divine. Bossuet ne s'écarte pas beaucoup de leurs opinions.

C'est donc là mon exercice, c'est là ma vie, c'est là ma perfection, et tout ensemble ma béatitude, de connaître et d'aimer celui qui m'a fait[1].

Par là je reconnais que tout néant que je suis de moi-même devant Dieu, je suis fait toutefois à son image, puisque je trouve ma perfection et mon bonheur dans le le même objet que lui, c'est-à-dire dans lui-même, et dans de semblables opérations, c'est-à-dire en connaissant et en aimant.

XI. L'âme, attentive à Dieu, se connaît supérieure au corps, et apprend que c'est par punition qu'elle en est devenue captive.

C'est donc en vain que je tâche quelquefois de m'imaginer comment est faite mon âme, et de me la présenter sous quelque figure corporelle. Ce n'est point au corps qu'elle ressemble, puisqu'elle peut connaître et aimer Dieu, qui est un esprit si pur ; et c'est à Dieu même qu'elle est semblable.

Quand je cherche en moi-même ce que je connais de Dieu, ma raison me répond que c'est une pure intelligence, qui n'est ni étendue par les lieux, ni renfermée dans les temps. Alors, s'il se présente à mon esprit quelque idée ou quelque image de corps, je la rejette et je m'élève au-dessus. Par où je vois de combien la meilleure partie de moi-même, qui est faite pour connaître Dieu, est élevée par sa nature au-dessus du corps.

C'est aussi par là que j'entends qu'étant unie à un corps, elle devait avoir le commandement, que Dieu en effet lui a donné ; et j'ai remarqué en moi-même une force supérieure au corps par laquelle je puis l'exposer à sa ruine certaine, malgré la douleur et la violence que je souffre en l'y exposant.

Que si ce corps pèse si fort à mon esprit, si ses besoins m'embarrassent et me gênent ; si les plaisirs et les douleurs qui me viennent de son côté, me captivent et m'accablent ; si les sens, qui dépendent tout à fait des organes

1. « *Finis ultimus Deus.* » Saint Thomas, *Somme de théologie*, II, 2, 1, 8.

corporels, prennent le dessus sur la raison même avec tant de facilité; enfin, si je suis captif de ce corps que je devais gouverner, ma religion m'apprend, et ma raison me confirme, que cet état malheureux ne peut être qu'une peine envoyée à l'homme, pour la punition de quelque péché et de quelque désobéissance.

Mais je nais dans ce malheur; c'est au moment de ma naissance, dans tout le cours de mon enfance ignorante, que les sens prennent cet empire, que la raison, qui vient et trop tardive et trop faible, trouve établi[1]. Tous les hommes naissent comme moi dans cette servitude; et ce nous est à tous un sujet de croire, ce que d'ailleurs la foi nous a enseigné, qu'il y a quelque chose de dépravé dans la source commune de notre naissance[2].

La nature même commence en nous ce sentiment. Je ne sais quoi est imprimé dans le cœur de l'homme, pour lui faire reconnaître une justice qui punit les pères criminels sur leurs enfants, comme étant une portion de leur être[3].

De là ces discours des poëtes, qui, regardant Rome désolée par tant de guerres civiles, ont dit qu'elle payait bien les parjures de Laomédon et des Troyens[4], dont les Romains étaient descendus, et le parricide commis par Romulus, leur auteur, en la personne de son frère.

Les poëtes, imitateurs de la nature, et dont le propre est de rechercher dans le fond du cœur humain les sentiments qu'elle y imprime, ont aperçu que les hommes recherchent naturellement les causes de leurs désastres dans les crimes de leurs ancêtres[5]; et par là, ils ont

1. La raison est en germe chez tous les hommes, mais elle reste comme endormie chez beaucoup d'entre eux. « Elle vient tard à tous, dit Platon, et jamais à quelques-uns. »

2. Cette idée que la vie est une chute ou un châtiment est commune à beaucoup de religions. Elle est aussi familière à Platon.

3. La question redoutable que Bossuet examine concerne plutôt le dogme que la science profane. L'hérédité des passions, celle des maladies et de la folie ne paraît pas moins injuste que celle du péché, et pourtant c'est la loi de notre destinée.

4. Quelques vers de Virgile et d'Horace expriment ce sentiment.

5. Bossuet renvoie ici au Thésée d'Euripide (sans doute dans l'*Hippolyte couronné*) et au Prométhée d'Hésiode (apparemment dans la *Théogonie*, 507-617). Bossuet ne voulait pas qu'on mêlât le dogme à la philosophie, et c'est ici le seul passage de son livre où il donne l'exemple de cette confusion, qu'il a reproché sévèrement à Malebranche.

ressenti quelque chose de cette vengeance qui poursuit le crime du premier homme sur ses descendants.

Nous voyons même des historiens païens[1], qui considérant la mort d'Alexandre au milieu de ses victoires, et dans ses plus belles années, et ce qui est bien plus étrange, les sanglantes divisions des Macédoniens dont la fureur fit périr par des morts tragiques son frère, ses sœurs et ses enfants, attribuent tous ces malheurs à la vengeance divine, qui punissait les impiétés et les parjures de Philippe sur sa famille.

Ainsi, nous portons au fond du cœur une impression de cette justice qui punit les pères dans les enfants. En effet, Dieu, l'auteur de l'être, ayant voulu le donner aux enfants dépendamment de leurs parents, les a mis par ce moyen sous leur puissance, et a voulu qu'ils fussent, et par leur naissance et leur éducation, le premier bien qui leur appartient. Sur ce fondement, il paraît que punir les pères dans leurs enfants, c'est les punir dans leur bien le plus réel ; c'est les punir dans une partie d'eux-mêmes, que la nature leur a rendue plus chère que leurs propres membres, et même que leur propre vie : en sorte qu'il n'est pas moins juste de punir un homme dans ses enfants, que de le punir dans ses membres et dans sa personne[2]. Et il faut chercher le fondement de cette justice dans la loi primitive de la nature, qui veut que le fils tienne l'être de son père, et que le père revive dans son fils comme dans un autre lui-même.

Les lois civiles ont imité cette loi primordiale[3], puisque, selon leurs dispositions, celui qui perd la liberté ou le droit de citoyen, ou celui de la noblesse, les perd pour toute sa race : tant les hommes ont trouvé juste que ces droits se transmissent avec le sang, et se perdissent de même.

Et cela, qu'est-ce autre chose qu'une suite de la loi na-

1. Pausanias a dit quelque chose d'approchant ; nous ne savons pas quels sont les autres historiens païens.

2. Ce raisonnement serait parfaitement juste si l'on n'avait à considérer que la personne du père.

3. Ce n'a jamais été vrai de toutes les lois civiles, chez tous les peuples ; ce n'est plus vrai d'aucune législation moderne.

turelle, qui fait regarder les familles comme un même corps dont le père est le chef, qui peut être justement puni aussi bien que récompensé dans ses membres?

Bien plus, parce que les hommes, naturellement sociables, composent des corps politiques, qu'on appelle des nations et des royaumes, et se font des chefs et des rois; tous les hommes unis en cette sorte sont un même tout, et Dieu ne juge pas indigne de sa justice, de punir les rois sur leurs peuples, et d'imputer à tout le corps le crime du chef [1].

Combien plus cette unité se trouvera-t-elle dans les familles, où elle est fondée sur la nature, et qui sont le fondement et la source de toute société!

Reconnaissons donc cette justice, qui venge les crimes des pères sur les enfants; et adorons ce Dieu puissant et juste, qui, ayant gravé dans nos cœurs naturellement quelque idée d'une vengeance si terrible, nous en a développé le secret dans son Écriture.

Que si par la secrète, mais puissante impression de cette justice, un poëte tragique introduit Thésée, qui troublé de l'attentat dont il croyait son fils coupable, et ne sentant rien en sa conscience qui méritât que les dieux permissent que sa maison fût déshonorée par une telle infamie, remonte jusqu'à ses ancêtres : « Qui de mes pères, dit-il, a commis un crime digne de m'attirer un si grand opprobre [2]? » Nous, qui sommes instruits de la vérité, ne demandons plus, en considérant les malheurs et la honte de notre naissance, qui de nos pères a péché; mais confessons que Dieu ayant fait naître tous les hommes d'un seul, pour établir la société humaine sur un fondement plus naturel, ce père de tous les hommes, créé aussi heureux que juste, a manqué volontairement à son auteur, qui ensuite a vengé, tant sur lui que sur ses enfants, une rébellion si horrible, afin que le genre humain reconnût ce qu'il doit à Dieu et ce que méritent ceux qui l'abandonnent.

1. « *Quidquid delirant reges, plectuntur Achivi.* »

2. Voir l'*Hippolyte couronné*. (*Euripide*, vers 830, 832.)

Et ce n'est pas sans raison que Dieu a voulu imputer aux hommes, non le crime de tous leurs pères, quoiqu'il le pût, mais le crime du seul premier père, qui, contenant en lui-même tout le genre humain, avait reçu la grâce pour tous ses enfants, et devait être puni aussi bien que récompensé en eux tous.

Car s'il eût été fidèle à Dieu, il eût vu sa fidélité honorée dans ses enfants, qui seraient nés aussi saints et aussi heureux que lui.

Mais aussi, dès là que ce premier homme, aussi indignement que volontairement rebelle, a perdu la grâce de Dieu, il l'a perdue pour lui-même et pour toute sa postérité, c'est-à-dire pour tout le genre humain, qui, avec ce premier homme d'où il est sorti, n'est plus que comme un seul homme justement maudit de Dieu, et chargé de toute la haine que mérite le crime de son premier père.

Ainsi, les malheurs qui nous accablent, et tant d'indignes faiblesses que nous ressentons en nous-mêmes, ne sont pas de la première institution de notre nature; puisqu'en effet nous voyons, dans les livres saints, que Dieu qui nous avait donné une âme immortelle, lui avait aussi uni un corps immortel, si bien assorti avec elle, qu'elle n'était ni inquiétée par aucun besoin, ni tourmentée par aucune douleur, ni tyrannisée par aucune passion.

Mais il était juste que l'homme, qui n'avait pas voulu se soumettre à son auteur, ne fût plus maître de soi-même, et que ses passions, révoltées contre sa raison, lui fissent sentir le tort qu'il avait de s'être révolté contre Dieu.

Ainsi, tout ce qu'il y a en moi-même sert à connaître Dieu. Ce qui me reste de fort et de réglé me fait connaître sa sagesse; ce que j'ai de faible et de déréglé me fait connaître sa justice. Si mes bras et mes pieds obéissent à mon âme quand elle commande, cela est réglé, et me montre que Dieu, auteur d'un si bel ordre, est sage. Si je ne puis pas gouverner comme je voudrais mon corps et les désirs qui en suivent les dispositions, c'est en moi un déréglement qui me montre que Dieu, qui l'a ainsi permis pour me punir, est souverainement juste.

XII. Conclusion de ce chapitre.

Que si mon âme connaît la grandeur de Dieu, la connaissance de Dieu m'apprend aussi à juger de la dignité de mon âme[1], que je ne vois élevée que par le pouvoir qu'elle a de s'unir à son auteur, avec le secours de sa grâce.

C'est donc cette partie spirituelle et divine, capable de posséder Dieu, que je dois principalement estimer et cultiver en moi-même. Je dois, par un amour sincère, attacher immuablement mon esprit au père de tous les esprits, c'est-à-dire à Dieu.

Je dois aussi aimer, pour l'amour de lui, ceux à qui il a donné une âme semblable à la mienne, et qu'il a faits, comme moi, capables de le connaître et de l'aimer.

Car le lien de la société le plus étroit qui puisse être entre les hommes, c'est qu'ils peuvent tous en commun posséder le même bien, qui est Dieu[2].

Je dois aussi considérer que les autres hommes ont, comme moi, un corps infirme, sujet à mille besoins et à mille travaux, ce qui m'oblige à compatir à leurs misères.

Ainsi, je me rends semblable à celui qui m'a fait à son image, en imitant sa bonté. A quoi les princes sont d'autant plus obligés, que Dieu, qui les a établis pour le représenter sur la terre, leur demandera compte des hommes qu'il leur a confiés[3].

1. Le sentiment religieux si profond chez Bossuet ne le dispose pas à rabaisser l'homme; tout au contraire, l'homme lui est respectable parce qu'il est l'œuvre de Dieu et qu'il le peut connaître.

2. Les stoïciens ont souvent exprimé cette idée : « De toutes les familles, dit Epictète, il n'en est pas de plus grande, de plus importante, de plus étendue que celle qui se compose des hommes et de Dieu. » Malebranche a dit plus énergiquement : « Dieu est le lien des créatures. »

3. Leçon à l'adresse du Dauphin; il y en a d'autres çà et là qu'on n'a pas relevées.

CHAPITRE V

DE LA DIFFÉRENCE ENTRE L'HOMME ET LA BÊTE[1].

Argument analytique.

L'âme sent son néant en se comparant à Dieu; elle sentira sa grandeur en se comparant aux animaux. Il importe à sa dignité de ne pas oublier combien elle leur est supérieure, et l'on doit voir avec peine les jeux d'esprits de ces philosophes qui se plaisent à accorder aux animaux les plus nobles attributs de l'homme, pour le rabaisser, ou pour lui donner le droit d'abdiquer une prééminence qui l'oblige à des devoirs rigoureux. Il faut donc examiner les raisonnements qu'on fait en faveur des animaux, et qui peuvent se réduire à deux chefs principaux; puis rechercher quel est le principe de l'activité qu'ils manifestent; de là les deux parties de cette étude.

I.

RÉFUTATION DES ARGUMENTS EN FAVEUR DES ANIMAUX.

Ceux qui veulent prouver que les bêtes ne diffèrent guère de l'homme présentent ce premier argument : elles font toutes choses convenablement, donc elles raisonnent. On leur répondra qu'autre chose est de faire tout convenablement, autre chose de connaître la convenance. Tout dans ce monde se fait par raison : les mouvements des corps bruts sont réglés par des lois intelligibles; les végétaux croissent, se nourrissent et se propagent par une suite de mouvements merveilleusement ajustés à leur fin. Quelle différence y a-t-il entre une abeille qui construit sa ruche, et la plante qui ouvre ou ferme ses fleurs et répand sa graine; quelle différence entre l'estomac qui digère, et l'animal qui saisit sa proie? La nature est pleine de convenances : ce qui montre que tout est fait par intelligence,

1. Cette étude de psychologie comparée qui termine très-heureusement l'ouvrage de Bossuet, n'est pas un hors-d'œuvre. Pour mieux faire connaître l'âme humaine, il l'a d'abord distinguée de Dieu, et il a montré combien elle est imparfaite; il va maintenant, pour la relever, la comparer aux animaux et maintenir toute son excellence. Cette question était du reste alors fréquemment agitée, et on composerait toute une bibliothèque avec les ouvrages qu'elle a fait écrire pendant le XVII^e^ et le XVIII^e^ siècle.

mais non pas que tout soit intelligent. Les mouvements des animaux ne sont pas plus raisonnables que ceux de l'aiguille aimantée. La raison secrète qui les dirige n'est pas en eux; elle est en Dieu, ou plutôt Dieu lui-même, qui fait tout mouvoir en concours, qui n'est dominé par aucune nécessité, mais n'en suit pas moins une loi qui est sa raison seule. L'industrie des animaux réside non pas dans l'ouvrage, mais dans l'artisan. (§ I, II.)

On oppose à ces considérations un second argument : les animaux, dit-on, sont semblables à l'homme; ils se montrent comme lui sensibles à l'impression des objets; comme lui, ils ont des organes délicats et subtils, et l'on ne peut les comparer à des causes naturelles dont l'effet ne dépend pas de la connaissance. Il faut examiner en quoi consiste cette prétendue ressemblance, et montrer à quoi elle se borne et de quelles différences elle est mêlée.

Il y a en effet en nous un animal, et il n'y a rien de meilleur pour juger des animaux que de s'étudier soi-même auparavant; nous pouvons ainsi discerner ce qui revient à cette activité inférieure et ce qui appartient au raisonnement et à la réflexion. Or il est certain que nous faisons sans raisonner un grand nombre de mouvements très-compliqués et parfaitement adaptés à leur fin. Les objets agissent sur nos organes, nous éprouvons l'impression, le mouvement se fait, sans que nous y soyons pour rien. C'est sans raisonnement de notre part, que les mains s'étendent pour parer le coup dans une chute, que les paupières se ferment, que la voix sort de notre poitrine, que notre main trace les caractères de l'écriture. Pour tout cela il suffit de l'impression de certains objets, qui provoquent des mouvements, ou tout au plus du plaisir et de la douleur, qui excitent l'appétit et meuvent le corps. La nature n'a pas besoin d'autres ressorts pour faire faire aux animaux des choses utiles à leur conservation : ou bien elle proportionne les objets avec leurs organes, et attache à l'action des premiers les mouvements du second; ou bien elle joint le plaisir ou la douleur à l'impression de ces mêmes objets, et par suite excite les désirs qui eux-mêmes provoquent les actions : dans les deux cas, elle n'a que faire du raisonnement; l'animal est une machine ou un être sensible, on peut choisir, mais non pas un être raisonnable. (§ III.)

On objecte, il est vrai, que l'animal est susceptible d'éducation, qu'on le mène par la terreur ou par les caresses, et qu'on

modifie sa nature. Cette instruction prétendue ne suppose en lui aucune raison. Apprendre, c'est avoir des idées universelles et la faculté de les appliquer à des objets divers : l'homme qui sait faire une horloge en peut fabriquer plusieurs toutes différentes, et même se servir de son art pour des œuvres analogues. L'animal ne sait jamais faire que la même chose, et de la même manière. L'un s'instruit par la parole, qu'il doit comprendre, l'autre par le bâton qu'il lui suffit de craindre; l'un acquiert une habileté dont il dispose, l'autre obéit à un instinct d'imitation très-borné; pour l'un, il faudra convaincre sa pensée, la gagner par des raisons; pour l'autre, il faudra multiplier les impressions sur un cerveau, et former des habitudes organiques et machinales. Bref, il y a dans l'instruction quelque chose qui ne dépend que des organes et les animaux en sont capables comme nous, et quelque chose qui dépend de la réflexion et de l'art, dont nous ne voyons en eux aucune marque. Ils n'entendent pas nôtre langage, mais ils sont frappés du son; ils ne nous font pas de signes, mais ils sont affectés de telles façons que nous présumons leurs dispositions; ils ne se parlent pas entre eux, mais ils reçoivent mutuellement de nouvelles impressions, comme la cire retient les traits du cachet qu'on appuie sur elle. Puisqu'ils n'apprennent rien, les animaux ne peuvent rien inventer. Leurs actions sont enfermées dans une inflexible uniformité : ils n'ont rien changé à leur vie, rien trouvé, ni une arme pour se défendre, ni un signal pour se rallier; ce que l'homme le plus stupide fait sans peine, l'animal ne l'essaye même pas.

D'où vient cette différence si frappante? c'est que l'homme a deux attributs qui introduisent la variété dans sa vie, et rendent le progrès possible. Le premier est la réflexion, et par là il faut entendre la faculté de remarquer les sensations, de les comparer, d'en rechercher les causes, de raisonner, d'aller d'une vérité à l'autre, « de réfléchir sur ses réflexions jusqu'à l'infini. » C'est grâce à ces pouvoirs que l'homme a transformé la nature à son usage; « Après six mille ans d'observations, l'esprit humain n'est pas épuisé; il cherche et il trouve encore, afin qu'il connaisse qu'il peut trouver jusqu'à l'infini. » Mais l'animal n'a rien ajouté à ce que la nature lui avait donné; il va toujours d'un même train, comme les arbres ou les eaux, et dans ses œuvres les plus industrieuses, il est condamné à l'uniformité. Le second de ces attributs qui manque, comme le premier, à tous les animaux, c'est la liberté, qui a fait naître les lois, les

instructions, les récompenses, les châtiments, et aussi les vertus et les fautes, qui domine les passions, et même sacrifie le corps à un plus grand bien. Les bêtes n'ont ni les périls ni les avantages de cette puissance : ignorantes du bien et du mal, livrées à leurs passions toujours très-simples, incapables de se résoudre à mourir par raison, elles sont déterminées à jamais dans leurs mouvements. Aussi sont-elles insensibles à la beauté, à la proportion et à l'harmonie des choses. Elles ont les apparences de ce dont nous avons la réalité : ce sont des images de nos qualités et de nos défauts, mais, comme des tableaux, elles n'ont rien en propre des choses qu'elles représentent.

On insiste et on allègue la ressemblance des organes, qui devrait, dit-on, faire présumer la ressemblance du principe intérieur. Mais il y a là une double erreur. D'abord l'intelligence n'est pas attachée aux organes, et plus les animaux nous ressemblent par la structure de leur corps, plus il est visible que la différence qui existe entre leurs facultés et les nôtres, tient à une cause profonde et distincte de l'organisation. Ensuite les organes ne sont pas semblables autant qu'on se plaît à le dire : la ressemblance est extérieure; mais peut-on la constater pour des parties délicates et cachées comme le cerveau? N'y a-t-il pas des différences secrètes qui échappent à l'observation? Enfin Dieu n'a-t-il pas pu cacher sous les mêmes apparences divers trésors? Et ces apparences sont-elles les mêmes? La figure humaine n'a-t-elle pas sa noblesse et sa dignité? Mettons d'un côté la vie si étroite, si indigente de l'animal, et de l'autre l'activité de l'homme : opposons aux attributs infimes de l'un, les nobles prérogatives de l'autre : connaître Dieu, le bien et le vrai, démêler, au milieu des changements, des vérités éternelles, et expliquer les uns par les autres; s'élever au moyen de l'idée de l'ordre à la conception d'une vie hors de cette vie, croire que tout est intelligible et explicable, que tout a sa raison en Dieu, que toutes les vérités s'ordonnent et se réduisent à une seule vérité; aimer ce Dieu dont elle est l'image et pour l'amour de lui tous les autres hommes, concevoir les règles de la justice, de la fraternité humaine, et comprendre que le monde est beau, voilà quelques-uns des traits de l'âme humaine; soutenir que les animaux ont le moindre soupçon de toutes ces choses, c'est s'aveugler volontairement et renoncer au bon sens. (§§ III à XIII.)

II.

DE LA NATURE DE L'INSTINCT.

Les bêtes n'agissent pas par raisonnement; par quel principe agissent-elles? Par instinct, dit-on, mais quel est cet instinct, cette impulsion? Il y a sur ce point deux opinions : la première veut que l'instinct soit un sentiment; la seconde un mouvement semblable à celui des horloges; l'une est celle de saint Thomas et de l'Ecole; l'autre, celle de M. Descartes.

Suivant la première, notre âme a deux parties, la sensitive et la raisonnable, qui peuvent se séparer et exister à part dans des êtres différents. Il peut y avoir des substances purement sensitives, c'est-à-dire capables de sentir, d'imaginer, de désirer. C'est à cela que se réduit l'activité des animaux : les objets agissent sur leurs organes, il en résulte des sensations, lesquelles à leur tour font naître des appétits qui enfin déterminent les mouvements d'approche ou de fuite. Voilà tout l'instinct, et c'est chose connue de nous, puisque nous l'éprouvons en nous-mêmes. Le côté faible de cette doctrine, c'est qu'en accordant à la bête le pouvoir de sentir, elle lui accorde du même coup une âme, car la sensation n'est pas un mouvement du corps. Cette âme est indivisible, elle est donc distincte des organes et spirituelle. Si elle est spirituelle, elle ne peut périr par la dissolution du corps; elle est donc immortelle, ce qui ne peut se supporter. Mais saint Thomas a su éviter cette conséquence. Il n'y a de spirituel, dit-il, que ce qui est indépendant de la matière, c'est-à-dire l'intelligence. Les opérations sensitives n'ont rien d'intellectuel, elles ne sont pas spirituelles; un être qui a le pouvoir de les accomplir n'est pas un esprit; il faudrait pour qu'on lui donnât ce nom, qu'il eût par surcroît la raison et tout ce qui s'ensuit. Les animaux, bornés à sentir, n'ont donc en eux aucun principe spirituel, mais une âme sensitive, nature mitoyenne, qui n'est pas un corps ni un esprit; nature périssable, puisqu'elle dépend des organes, ne peut rien sans eux, et est totalement absorbée par la matière.

La seconde opinion est beaucoup plus simple : elle n'a pas à expliquer la nature de l'âme des animaux; elle supprime cette âme, et ne leur en donne d'autre que le sang et les esprits. Elle explique tous les mouvements par un mécanisme semblable à celui des automates ; les objets meuvent les nerfs et le cerveau, et mettent en jeu les esprits, qui font jouer les muscles. La sensation

est l'effet et non pas la cause de ces mouvements; elle naît quand il est effectué, et par suite ne peut le provoquer; elle est de sa nature associée à la pensée; ne s'en sépare pas, et sans connaître la vérité, excite l'âme à la connaître. L'immortalité est réservée aux âmes qui ne peuvent être sujettes à la dissolution, mais il n'y a d'âme que chez l'homme. La machine de l'animal une fois détraquée, rien ne survit. Cette opinion jusqu'ici entre peu dans l'esprit des hommes, et paraît contraire au sens commun. Qu'elle soit vraie ou qu'on préfère la première, il n'en est pas moins certain que la matière ne peut sentir, et que l'animal n'a pas de raisonnement. On peut s'en tenir à cette double vérité, et il reste à proclamer une fois de plus, en guise de conclusion, l'excellence de la nature humaine, et la certitude de son immortalité.

Les opérations intellectuelles, supérieures au corps, ont pour objet des vérités éternelles; l'entendement qui aperçoit ces vérités est conforme à elle, par la convenance qui se trouve entre les objets et les puissances. S'il est conforme à des choses qui ne changent pas, il participe à leur immutabilité, il est immortel. De plus, ces vérités se réduisent à une seule, qu'il y a un premier Etre, raison et cause de tout ce qui existe, objet de tout entendement et de tout amour. La connaissance et l'amour de Dieu ne sont pas des actes d'un moment, et ce qui est fait pour exercer ces divines opérations mérite de durer éternellement, et ne peut pas ne pas vouloir les exercer à jamais dans une vie bienheureuse, qui se révèle à nous chaque fois que nous apparaît quelque vérité illustre. Nous avons donc ici bas comme l'avant-goût d'un plaisir pur et permanent, que les philosophes comme les saints ont éprouvé en face de la vérité, et auprès duquel les plaisirs sensuels ne comptent pour rien. Une fois que l'âme a entendu cette vie et l'a désirée, elle ne peut comprendre que Dieu l'ait faite pour une autre fin. Dès lors elle entend que cette fin ne peut lui échapper, quand elle perdra son corps, du moment que Dieu lui reste; et notre intelligence vivra autant qu'il lui restera. S'il lui faut un corps, Dieu lui rendra ce corps immortel. Il n'y a plus de néant pour elle, depuis que son auteur l'a une fois tirée du néant. « Vivons donc dans cette attente, passons dans le monde sans nous y attacher. Ne regardons pas ce qui se voit, mais ce qui ne se voit pas; parce que, comme dit l'Apôtre, ce qui se voit est passager, et ce qui ne se voit pas dure toujours. » (§§ XIII-XIV.)

I. Pourquoi les hommes veulent donner du raisonnement aux animaux. Deux arguments en faveur de cette opinion.

Nous avons vu l'âme raisonnable dégradée par le péché, et par là presque tout à fait assujettie aux dispositions du corps. Nous l'avons vue attachée à la vie sensuelle par où elle commence, et par là captive du corps et des objets corporels, d'où lui viennent les voluptés et les douleurs. Elle croit n'avoir à chercher ni à éviter que les corps; elle ne pense, pour ainsi dire, que corps; et, se mêlant tout à fait avec ce corps qu'elle anime, à la fin elle a peine à s'en distinguer; enfin, elle s'oublie et se méconnaît elle-même.

Son ignorance est si grande, qu'elle a peine à connaître combien elle est au-dessus des animaux. Elle leur voit un corps semblable au sien, de mêmes organes et de mêmes mouvements; elle les voit vivre et mourir, être malades et se porter bien, à peu près comme font les hommes; manger, boire, aller et venir à propos, et selon que les besoins du corps le demandent; éviter les périls, chercher les commodités, attaquer et se défendre aussi industrieusement qu'on le puisse imaginer; ruser même, et, ce qui est plus fin encore, prévenir les finesses, comme il se voit tous les jours à la chasse, où les animaux semblent montrer une subtilité exquise.

D'ailleurs, on les dresse, on les instruit; ils s'instruisent les uns les autres. Les oiseaux apprennent à voler en voyant voler leurs mères. Nous apprenons aux perroquets à parler, et à la plupart des animaux mille choses que la nature ne leur apprend pas.

Ils semblent même se parler les uns aux autres[1]. Les poules, animal d'ailleurs simple et niais, semblent appeler leurs petits égarés, et avertir leurs compagnes, par un certain cri, du grain qu'elles ont trouvé. Un chien nous pousse quand nous ne lui donnons rien, et on dirait qu'il nous reproche notre oubli. On entend ces animaux gratter

1. Bossuet n'examine pas ici si ces faits sont bien observés; il y reviendra pour expliquer les uns et contester les autres.

à une porte qui leur est fermée : ils gémissent ou crient d'une manière à nous faire connaître leurs besoins; et il semble qu'on ne puisse leur refuser quelque espèce de langage. Cette ressemblance des actions des bêtes aux actions humaines trompe les hommes; ils veulent, à quelque prix que ce soit, que les animaux raisonnent[1]; et tout ce qu'ils peuvent accorder à la nature humaine, c'est d'avoir peut-être un peu plus de raisonnement.

Encore y en a-t-il qui trouvent que ce que nous en avons de plus, ne sert qu'à nous inquiéter, et qu'à nous rendre plus malicieux. Ils s'estimeraient plus tranquilles et plus heureux, s'ils étaient comme les bêtes.

C'est qu'en effet les hommes mettent ordinairement leur félicité dans les choses qui flattent leurs sens; et cela même les lie au corps d'où dépendent les sensations. Ils voudraient se persuader qu'ils ne sont que corps; et ils envient la condition des bêtes qui n'ont que leur corps à soigner. Enfin, ils semblent vouloir élever les animaux jusqu'à eux-mêmes, afin, d'avoir droit de s'abaisser jusqu'aux animaux, et de pouvoir vivre comme eux.

Ils trouvent des philosophes qui les flattent dans ces pensées. Plutarque, qui paraît si grave en certains endroits, a fait des traités entiers du raisonnement des animaux, qu'il élève, ou peu s'en faut, au-dessus des hommes[2]. C'est un plaisir de voir Montaigne faire raisonner son oie, qui, se promenant dans sa basse-cour, se dit à elle-même que tout est fait pour elle; que c'est pour elle que le soleil se lève et se couche; que la terre ne produit ses fruits que pour la nourrir; que la maison n'est faite que pour la loger; que l'homme même est fait pour prendre soin d'elle; et que si enfin il égorge quelquefois des oies, aussi fait-il bien son semblable[3].

1. On ne voit pas que les hommes aient une si grande passion de se rabaisser; Bossuet leur prête ici des sentiments imaginaires.

2. Plutarque a laissé deux opuscules sur les animaux. L'un est une déclamation d'école où des jeunes gens examinent gravement cette question : *Les animaux de terre ont-ils plus d'adresse que ceux de mer.* L'autre est un dialogue entre Gryllus, Ulysse, et Circé, sous ce titre : *que les bêtes ont l'usage de la raison.* C'est une œuvre de rhéteur, où par jeu d'esprit, il se plaît à déclarer les animaux les égaux de l'homme pour l'intelligence, et bien supérieurs à lui pour la vertu.

3. *Essais* II, 12. Montaigne se raille

Par ces beaux discours, il se rit des hommes qui pensent que tout est fait pour leur service. Celse, qui a tant écrit contre le christianisme, est plein de semblables raisonnements[1]. Les grenouilles, dit-il, et les rats, discourent dans leurs marais et dans leurs trous, disant que Dieu a tout fait pour eux, et qu'il est venu en personne pour les secourir. Il veut dire que les hommes, devant Dieu, ne sont que rats et vermisseaux, et que la différence entre eux et les animaux est petite.

Ces raisonnements plaisent par leur nouveauté. On aime à raffiner sur cette matière : et c'est un jeu à l'homme de plaider contre lui-même la cause des bêtes.

Ce jeu serait supportable s'il n'y entrait pas trop de sérieux; mais, comme nous avons dit, l'homme cherche dans ces jeux des excuses à ses désirs sensuels[2] et ressemble à quelqu'un de grande naissance, qui, ayant le courage bas, ne voudrait point se souvenir de sa dignité, de peur d'être obligé à vivre dans les exercices qu'elle demande.

C'est ce qui fait dire à David : « L'homme étant en hon-» neur ne l'a pas connu; il s'est comparé lui-même aux » animaux insensés, et s'est fait semblable à eux. »

Tous les raisonnements qu'on fait ici en faveur des animaux se réduisent à deux, dont le premier est : Les animaux font toutes choses convenablement, aussi bien que l'homme; donc ils raisonnent comme l'homme. Le second est : Les animaux sont semblables aux hommes à l'extérieur, tant dans leurs organes, que dans la plupart

en ce passage, comme en beaucoup d'autres, de l'orgueil de l'homme qui pense que tout est fait pour lui. Il ne se propose nullement de prouver que les bêtes sont supérieures à l'homme. Bossuet ne paraît pas avoir connu l'opuscule intéressant de Rorario : « *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine*, » écrit au commencement du XVI^e^ siècle et publié par Naudé en 1648. L'auteur y soutient que les bêtes sont supérieures à l'homme, non pas seulement par leurs facultés intellectuelles, mais par leurs vertus, et même leur piété. Car si elles ne connaissent pas Dieu, elles le sentent.

1. Les ouvrages de Celse, qu'il ne faut pas confondre avec le médecin de ce nom, ont tous disparu. Son livre contre le christianisme, intitulé *Le vrai discours*, a été analysé et réfuté par Origène, et on en a ainsi une connaissance assez étendue.

2. On n'y met généralement pas tant de raffinement, et ceux qui plaident sérieusement la cause des animaux sont souvent touchés de pitié pour eux, sans songer à l'excuse, très-peu admissible, qu'ils peuvent en tirer pour leurs désordres. La question morale est pourtant difficile à écarter de ce genre de recherches.

de leurs actions; donc ils agissent par le même principe intérieur, et ils ont du raisonnement[1].

II. Réponse au premier argument.

Le premier argument a un défaut manifeste. C'est autre chose de faire tout convenablement, autre chose de connaître la convenance[2]. L'un convient non-seulement aux animaux, mais à tout ce qui est dans l'univers[3] : l'autre est le vrai effet du raisonnement et de l'intelligence.

Dès là que tout le monde est fait par raison, tout s'y doit faire convenablement. Car le propre d'une cause intelligente est de mettre de la convenance et de l'ordre dans tous ses ouvrages.

Au-dessus de notre faible raison, restreinte à certains objets, nous avons reconnu une raison première et universelle, qui a tout conçu avant qu'il fût, qui a tout tiré du néant, qui rappelle tout à ses principes, qui forme tout sur la même idée, et fait tout mouvoir en concours.

Cette raison est en Dieu, ou plutôt, cette raison c'est Dieu même. Il n'est forcé en rien; il est le maître de sa matière, et la tourne comme il lui plaît. Le hasard n'a point de part à ses ouvrages; il n'est dominé par aucune nécessité; enfin, sa raison seule est sa loi[4]. Ainsi, tout ce qu'il fait est suivi, et la raison y paraît partout[5].

Il y a une raison qui fait que le plus grand poids emporte le moindre; qu'une pierre enfonce dans l'eau plutôt

1. Ces deux arguments ne sont pas absolument distincts : faire toutes choses convenablement et ressembler à l'homme dans la plupart de ses actions, c'est à peu près la même chose ; il résultera de cette division défectueuse un peu de confusion dans la discussion qu'on va lire.

2. La différence est en effet bien tranchée : il reste à savoir si les animaux ne connaissent jamais la convenance ; c'est une question de fait et d'observation.

3. Il n'est pas très-naturel de dire que les corps bruts font tout convenablement ; ils n'agissent pas d'eux-mêmes, tandis que les animaux semblent, comme nous, doués d'une activité spontanée.

4. Toute la philosophie religieuse de Bossuet est résumée dans les quinze lignes qui précèdent : on y voit dominer, comme toujours, cette grande idée de l'ordre, qui implique celle de l'unité. L'unité du monde est donc un effet, celui de la raison « qui fait tout mouvoir en concours. » Dieu lui-même est soumis à cette loi, c'est-à-dire qu'il ne peut pas ne pas être raisonnable.

5. C'est cette conviction, antérieure à toute expérience, propre à l'intelligence et innée en elle, qui donne naissance aux sciences, et nous persuade, même quand nous ne parvenons pas à découvrir la raison des choses, qu'il y en a une, et qu'un esprit plus puissant l'apercevrait.

que du bois; qu'un arbre croît en un lieu plutôt qu'en un autre; et que chaque arbre tire de la terre, parmi une infinité de sucs, celui qui est propre pour le nourrir[1]. Mais cette raison n'est pas dans toutes ces choses; elle est en celui qui les a faites, et qui les a ordonnées[2].

Si les arbres poussent leurs racines, autant qu'il est convenable pour les soutenir; s'ils étendent leurs branches à proportion, et se couvrent d'une écorce si propre à les défendre contre les injures de l'air; si la vigne, le lierre et les autres plantes qui sont faites pour s'attacher aux grands arbres ou aux rochers, en choisissent si bien les petits creux, et s'entortillent si proprement aux endroits qui sont capables de les appuyer; si les feuilles et les fruits de toutes les plantes se réduisent à des figures si régulières, et s'ils prennent au juste, avec la figure, le goût et les autres qualités qui suivent de la nature de la plante; tout cela se fait par raison : mais certes, cette raison n'est pas dans les arbres[3].

On a beau exalter l'adresse de l'hirondelle, qui se fait un nid si propre; ou des abeilles, qui ajustent avec tant de symétrie leurs petites niches : les grains d'une grenade ne sont pas ajustés moins proprement; et toutefois on ne s'avise pas de dire que les grenades ont de la raison[4].

1. Le mot raison a deux acceptions que Bossuet ne s'arrête pas à distinguer. Quand il parle de la raison première et universelle, il entend l'intelligence divine; quand il dit qu'il y a une raison qui fait que le plus grand poids emporte le moindre, etc., etc., il indique que toute chose est intelligible, qu'elle peut s'expliquer, qu'elle a une *raison*, comme une cause; il pose le principe de la raison suffisante, de l'universelle intelligibilité, qui fait le fond du Platonisme, et dont Leibnitz s'est si heureusement inspiré.

2. Quand ces choses agissent, ce n'est pas la raison divine qui agit en elles; on risquerait, en le soutenant, de faire de Dieu l'âme de la nature, et de tous les êtres des modes de son activité. Ces êtres ont leur force propre, mais ils la tiennent de Dieu, et s'ils s'en servent pour une fin déterminée; ce n'est pas eux qui ont choisi cette fin, et ils ne se sont pas donné les moyens de la réaliser.

3. Il serait peut-être plus juste de dire que rien de tout cela ne se fait par raison; mais c'est le chef-d'œuvre de la raison d'avoir fait des choses qui, sans être raisonnables, pussent agir raisonnablement.

4. L'analogie n'est pas parfaite : il n'est pas plus juste de ramener l'animal à la plante, que de donner aux plantes les propriétés de la vie animale. La différence entre les deux règnes est tranchée : les mouvements de la plante, tout mécaniques, ne sont que la continuation d'un mouvement antérieur; quand les grains d'une grenade se développent, rien ne commence, rien n'a sa cause propre dans la grenade elle même. Il en est tout autrement des mouvements de l'hirondelle qui ont leur cause dans l'animal même, et qui impliquent une activité spontanée.

Tout se fait, dit-on, à propos dans les animaux; mais tout se fait peut-être encore plus à propos dans les plantes [1]. Leurs fleurs tendres et délicates, et durant l'hiver enveloppées comme dans un petit coton, se déploient dans la saison la plus bénigne; les feuilles les environnent comme pour les garder; elles se tournent en fruits dans leur saison, et ses fruits servent d'enveloppes aux grains, d'où doivent sortir de nouvelles plantes. Chaque arbre porte des semences propres à engendrer son semblable; en sorte que d'un orme il vient toujours un orme, et d'un chêne toujours un chêne. La nature agit en cela comme sûre de son effet. Ces semences, tant qu'elles sont vertes et crues, demeurent attachées à l'arbre pour prendre leur maturité : elles se détachent d'elles-mêmes quand elles sont mûres; elles tombent au pied de leurs arbres, et les feuilles tombent dessus. Les pluies viennent; les feuilles pourrissent et se mêlent avec la terre, qui, ramollie par les eaux, ouvre son sein aux semences, que la chaleur du soleil, jointe à l'humidité, fera germer en son temps. Certains arbres, comme les ormeaux, et une infinité d'autres, renferment leurs semences dans des matières légères que le vent emporte; la race s'étend bien loin par ce moyen, et peuple les montagnes voisines [2]. Il ne faut donc plus s'étonner si tout se fait à propos dans les animaux; cela est commun à toute la nature : il ne sert de rien de prouver que leurs mouvements ont de la suite, de la convenance, et de la raison; mais s'ils connaissent cette convenance et cette suite, si cette raison est en eux ou dans celui qui les a faits, c'est ce qu'il fallait examiner [3].

Il y a de la mécanique d'un côté, et un ensemble de réactions physiques et chimiques; de l'autre, il y a de l'instinct et une activité spontanée.

1. Ce n'est pas exactement ce qu'on dit. On dit : tout *se fait* à propos dans les plantes; mais l'animal *fait* tout à propos.

2. Quelque idée qu'on se fasse de la nature des plantes, il est impossible de ne pas admettre, comme Bossuet dans cet admirable tableau, que leurs mouvements se font suivant les lois de la mécanique. C'est un rêve que de leur prêter la sensibilité, et quand on parle de leurs amours, de leurs préférences, de leurs choix, même de leur pudeur, on emploie des images dont il est facile de comprendre l'origine. Mais il ne faut pas trop facilement généraliser cette première induction et l'étendre aux animaux, et surtout à tous les animaux.

3. Il y a de la convenance dans les actes des animaux, personne n'en doute. Toute action faite avec con-

Ceux qui trouvent que les animaux ont de la raison, parce qu'ils prennent pour se nourrir et se bien porter les moyens convenables, devraient dire aussi que c'est par raisonnement que se fait la digestion [1] ; qu'il y a un principe de discernement qui sépare les excréments d'avec la bonne nourriture, et qui fait que l'estomac rejette souvent les viandes qui lui répugnent, pendant qu'il retient les autres pour les digérer.

En un mot, toute la nature est pleine de convenances et disconvenances, de proportions et disproportions, selon lesquelles les choses, ou s'ajustent ensemble, ou se repoussent l'une l'autre : ce qui montre, à la vérité, que tout est fait par intelligence, mais non pas que tout soit intelligent [2].

Il n'y a aucun animal qui s'ajuste si proprement à quoi que ce soit, que l'aimant s'ajuste lui-même aux deux pôles. Il en suit l'un, il évite l'autre : une aiguille aimantée fuit un côté de l'aimant et s'attache à l'autre avec une plus apparente avidité, que celle que les animaux témoignent pour leur nourriture [3]. Tout cela est fondé sans doute sur des convenances et disconvenances cachées. Une secrète raison dirige tous ces mouvements ; mais cette raison est en Dieu même, ou plutôt cette raison c'est Dieu, qui, parce qu'il est tout raison, ne peut rien faire qui ne soit suivi.

venance est-elle l'effet d'une cause intelligente ? on n'en saurait non plus douter. Cette cause intelligente est-elle celle qui produit l'acte, ou une cause étrangère qui l'a prédéterminé ? Voilà le point douteux. Bossuet estime que, pour être intelligent, un être doit non-seulement agir en vue d'une fin ; mais connaître cette fin, et avoir conscience des actes produits pour l'atteindre. Il refuse nettement à l'animal tout pouvoir de ce genre, et l'on verra par la suite de ces notes qu'il n'a peut-être pas absolument raison.

1. La conséquence n'est pas forcée : la digestion s'explique par une série de mouvements provoqués par la présence de l'aliment, et exécutés par des organes. Voir l'aliment, le désirer et le saisir, ce sont des faits d'un autre ordre.

2. On ne peut mieux dire : mais ce n'est pas la question : il s'agit de savoir si les animaux, ou même quelques animaux sont intelligents. Nous n'hésitons pas à croire que nos semblables le sont ; avons-nous ou non quelques raisons pour le penser aussi des bêtes ? c'est une question de fait.

3. Ces sortes d'argument ne décident rien ; on pourrait tout aussi bien s'en servir pour prouver que l'homme est un automate. D'ailleurs entre les mouvements d'une aiguille aimantée et les actes des animaux, l'analogie est bien plus imparfaite que celle qui peut être remarquée entre ces actes et les nôtres. Enfin, quand il y aurait des mouvements de cette sorte chez les bêtes, et il y en a certainement, il ne s'en suivrait pas qu'il n'y en eût pas d'autres.

C'est pourquoi, quand les animaux montrent dans leurs actions tant d'industrie, saint Thomas a raison de les comparer à des horloges et aux autres machines ingénieuses, où toutefois l'industrie réside, non dans l'ouvrage, mais dans l'artisan [1].

Car enfin, quelque industrie qui paraisse dans ce que font les animaux, elle n'approche pas de celle qui paraît dans leur formation, où toutefois il est certain que nulle autre raison n'agit que celle de Dieu. Et il est aisé de penser que ce même Dieu, qui a formé les semences, et qui y a mis ce secret principe d'arrangement, d'où se développent par des mouvements si réglés, les parties dont l'animal est composé, a mis aussi dans ce tout si industrieusement formé, le principe qui le fait mouvoir convenablement à ses besoins et à sa nature [2].

III. Second argument [3] en faveur des animaux; en quoi ils nous sont semblables, et si c'est dans le raisonnement.

On nous arrête pourtant ici, et voici ce qu'on nous objecte. Nous voyons les animaux émus comme nous par certains objets où ils se portent, non moins que les hommes, par les moyens les plus convenables. C'est donc mal à propos que l'on compare leurs actions avec celles des plantes et des autres corps, qui n'agissent point

1. On a dit dans le même sens que Dieu est la personne des animaux. Les paroles de saint Thomas, assez semblables à celles dont Descartes s'est servi pour proposer son hypothèse de l'animal machine, n'ont pas pourtant ce sens chez l'auteur de la somme de théologie (2e partie, I. 13.2), qui penche à accorder aux bêtes non pas la raison, mais au moins une âme capable de sentir.

2. En somme, la discussion de ce premier argument est un peu superficielle; des comparaisons répétées et toujours imparfaites ne sont pas des raisons. On allègue, pour attribuer quelque intelligence aux bêtes, les actes qu'elles semblent accomplir en vue de certaines fins; Bossuet ne conteste pas que toute cause qui agit en vue d'un but qu'elle connaît, ne soit intelligente : nous n'avons même pas d'autre principe pour nous assurer que nos semblables pensent comme nous. Mais il nie que les bêtes aient la moindre idée de la convenance de leurs actes. Il ne donne aucune preuve de son assertion, et l'expérience, qui doit seule décider, ne permet pas de la maintenir absolument. Il y a des lueurs d'intelligence chez quelques animaux, ce qui ne veut pas dire qu'il y ait en eux de la raison ou du raisonnement. On s'expliquera ce qu'il y a d'un peu rigoureux dans la négation de Bossuet, en songeant que par le mot d'intelligence, il entend non pas les perceptions sensuelles, ni l'imagination, mais les plus hautes fonctions de l'entendement. Voir chapitre I, § 7.

3. Ce second argument, on l'a déjà dit, n'est qu'une autre expression du premier qui a été réfuté au paragraphe précédent.

comme touchés de certains objets, mais comme de simples causes naturelles dont l'effet ne dépend pas de la connaissance[1].

Mais il faudrait considérer que les objets sont eux-mêmes des causes naturelles, qui, comme toutes les autres, font leurs effets par les moyens les plus convenables.

Car, qu'est-ce que les objets, si n'est les corps qui nous environnent, à qui la nature a préparé dans les animaux certains organes délicats, capables de recevoir et de porter au dedans du cerveau les moindres agitations du dehors? Nous avons vu que l'air agité agit sur l'oreille, les vapeurs des corps odoriférants sur les narines, les rayons du soleil sur les yeux, ainsi du reste, aussi naturellement que le feu agit sur l'eau et par une impression aussi réelle[2].

Et, pour montrer combien il y a loin entre agir par l'impression des objets et agir par raisonnement[3], il ne faut que considérer ce qui se passe en nous-mêmes[4].

Cette considération nous fera remarquer dans les objets, premièrement, l'impression qu'ils font sur nos organes corporels; secondement, les sensations qui suivent immédiatement ces impressions; troisièmement, le raisonnement que nous faisons de l'un plutôt que de l'autre.

Les deux premières choses se font en nous, avant que nous ayons fait la troisième, c'est-à-dire de raisonner. Notre chair a été percée, et nous avons senti de la douleur, avant que nous ayons réfléchi et raisonné sur ce qui nous vient d'arriver. Il en est de même de tous les autres

1. Voici, semble-t-il, l'argument que Bossuet examine : les objets n'agissent pas sur les animaux, comme des moteurs mécaniques; ils y produisent des sensations, des passions, qui impliquent qu'ils sont connus.

2. Ainsi les objets agissent sur les organes des sens des animaux, comme le feu agit sur l'eau : « Les chiens, dit-on, crient quand on les blesse; donc ils ont une âme. Selon ce que je viens de dire, on en doit conclure qu'ils n'en ont point : car le cri est un effet nécessaire de la construction de la machine. » (MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, I, 3.)

3. En d'autres termes, c'est la différence entre l'instinct et l'activité intelligente. Bossuet accorde que les animaux agissent par sentiment, mais non par réflexion. Entre la sensation éprouvée et le mouvement produit, il n'y a pas cet intermédiaire qui intervient souvent chez nous, l'intelligence.

4. Ces mots jetés en passant fixent la vraie méthode : pour connaître la nature des animaux, il faut observer d'abord la nature humaine; il y a un animal chez l'homme. La conscience de nos actes instinctifs est faible, il est vrai, mais elle n'est pas nulle, et d'ailleurs nous les connaissons par leurs effets.

objets. Mais quoique notre raison ne se mêle pas dans ces deux choses, c'est-à-dire, dans l'altération corporelle de l'organe, et dans la sensation qui s'excite immédiatement après, ces deux choses ne laissent pas de se faire convenablement, par la raison supérieure qui gouverne tout.

Qu'ainsi ne soit, nous n'avons qu'à considérer ce que la lumière fait dans notre œil, ce que l'air agité fait sur notre oreille, en un mot, de quelle sorte le mouvement se communique depuis le dehors jusqu'au dedans ; nous verrons qu'il n'y a rien de plus convenable ni de plus suivi.

Nous avons même observé que les objets disposent le corps de la manière qu'il faut pour le mettre en état de les poursuivre ou de les fuir, selon le besoin[1]. De là vient que nous devenons plus robustes dans la colère, et plus vites dans la crainte ; chose qui certainement a sa raison, mais une raison qui n'est point en nous.

Et on ne peut assez admirer le secours que donne la crainte à la faiblesse; car, outre qu'étant pressée, elle précipite la fuite, elle fait que l'animal se cache et se tapit, qui est la chose la plus convenable à la faiblesse attaquée[2].

Souvent même il lui est utile de tomber absolument en défaillance, parce que la défaillance supprime la voix, et en quelque sorte l'haleine, et empêche tous les mouvements qui attiraient l'ennemi.

On dit ordinairement que certains animaux font les morts pour empêcher qu'on ne les tue : c'est en effet que la crainte les jette dans la défaillance. Cette adresse, qu'on leur attribue, est la suite naturelle d'une crainte extrême,

1. C'est en effet la doctrine de Bossuet. On a déjà remarqué plus haut, ch. III, § 21, qu'elle ressemble à la théorie moderne des mouvements réflexes. Un nerf sensitif est excité, jusqu'à un centre nerveux, et le nerf moteur qui aboutit au même centre, transmet cette excitation au muscle qui se meut. Tout cela, suivant Bossuet et suivant les physiologistes modernes, peut s'effectuer sans aucune conscience, et surtout sans l'intervention de la moindre volonté. On comprend alors que, dans ce paragraphe, Bossuet s'efforce de prouver qu'il n'y a rien de plus chez l'animal. Jusqu'ici, il ne lui reconnaît pas même la sensation, et en fait un automate.

2 La crainte est donc chez eux un effet produit par un certain objet, qui a la vertu naturelle d'exciter dans le corps des mouvements de fuite. C'est à peu près tout l'extérieur de la crainte, sauf la crainte elle-même.

mais une suite très-convenable aux besoins et aux périls d'un animal faible.

La nature qui a donné dans la crainte un secours si proportionné aux animaux infirmes, a donné la colère aux autres, et y a mis tout ce qu'il faut pour rendre la défense ferme et l'attaque vigoureuse, sans qu'il soit besoin pour cela de raisonner.

Nous l'éprouvons en nous-même dans les premiers mouvements de la colère; et lorsque sa violence nous ôte toute réflexion, nous ne laissons pas toutefois et de nous mieux situer, et souvent même, dans l'emportement, de frapper plus juste que si nous y avions bien pensé.

Et généralement quand notre corps se situe de la manière la plus convenable à se soutenir; quand, en tombant, nous éloignons naturellement la tête, et que nous parons le coup avec la main; quand, sans y penser, nous nous ajustons avec les corps qui nous environnent, de la manière la plus commode pour nous empêcher d'en être blessés : tout cela se fait convenablement, et ne se fait pas sans raison; mais nous avons vu que cette raison n'est pas la nôtre[1].

C'est sans raisonner[2] qu'un enfant qui tette, ajuste ses lèvres et sa langue de la manière la plus propre à tirer le lait qui est dans la mamelle; en quoi il y a si peu de discernement, qu'il fera le même mouvement sur le doigt qu'on lui mettra dans la bouche, par la seule conformité de la figure du doigt avec celle de la mamelle. C'est sans raisonner que notre prunelle s'élargit pour les objets éloignés, et se resserre pour les autres. C'est sans raisonner

1. Ce sont là des exemples de mouvements appelés instinctifs, mais qu'on explique plus vraisemblablement aujourd'hui par ces actions réflexes dont on vient encore de parler (p. 241, note 1). Si cette explication est vraie, ils n'auraient rien de spontané; ils ne seraient que la continuation d'un mouvement antérieur, la réaction d'une impression subie. Certains nerfs excités produiraient fatalement tel jeu des muscles. Ces actes paraissent, il est vrai, destinés à assurer la préservation du corps; mais ce n'est pas un motif suffisant pour les attribuer à l'âme : cette adaptation n'est pas de notre fait. Bossuet n'a pas la moindre idée des observations qui ont fait une place si large à la théorie des actions réflexes dans la physiologie contemporaine : mais il arrive par hypothèse à se représenter les choses, comme elle les explique. On ne peut bien l'entendre qu'en se reportant au chapitre III, § 11 et ailleurs.

2. Les mots raisonner et raisonnement dans tout ce chapitre désignent toutes les opérations de l'intelligence, l'activité intellectuelle en général.

que nos lèvres et notre langue font les mouvements divers qui causent l'articulation, et nous n'en connaissons aucun, à moins que d'y faire beaucoup de réflexion : ceux enfin qui les ont connus, n'ont pas besoin de se servir de cette connaissance pour les produire; elle les embarrasserait. Toutes choses et une infinité d'autres se font si raisonnablement, que la raison en excède notre pouvoir et en surpasse notre industrie.

Il est bon d'appuyer un peu sur la parole. Il est vrai que c'est le raisonnement qui fait que nous voulons parler et exprimer nos pensées; mais les paroles qui viennent ensuite ne dépendent plus du raisonnement; elles sont une suite naturelle de la disposition des organes[1].

Bien plus, après avoir commencé les choses que nous savons par cœur, nous voyons que notre langue les achève toute seule, longtemps après que la réflexion que nous y faisions est éteinte tout à fait; au contraire, la réflexion, quand elle revient, ne fait que nous interrompre, et nous ne récitons plus si sûrement.

Combien de sortes de mouvements doivent s'ajuster ensemble pour opérer cet effet? Ceux du cerveau, ceux du poumon, ceux de la trachée-artère, ceux de la langue, ceux des lèvres, ceux de la mâchoire, qui doit tant de fois s'ouvrir et se fermer à propos. Nous n'apportons point en naissant l'habileté que nous avons à faire ces choses; elle s'est faite dans notre cerveau, et ensuite dans toutes les autres parties, par l'impression profonde de certains objets dont nous avons été souvent frappés; et tout cela s'arrange en nous avec une justesse inconcevable, sans que notre raison y ait part[2].

Nous écrivons sans savoir comment, après avoir une

1. La parole est considérée ici comme un simple mouvement, et expliquée comme ceux qui précèdent; mais avec cette différence que les actions organiques qui la produisent ne sont pas primitives; elles résultent de la répétition des impressions.

2. Il est très-vraisemblable que l'habitude a des causes organiques, et rien n'empêche de supposer que nous rendons le cerveau plus propre à nous servir. Toutefois, c'est une simple hypothèse. En tout cas, il semble que Bossuet ne devrait pas tout expliquer en ce point par l'habileté du cerveau et l'impression des objets; le premier de ces faits n'a pas uniquement pour cause le second, mais aussi l'action persistante de la volonté. C'est bien nous qui nous apprenons à parler.

fois appris. La science en est dans les doigts; et les lettres, souvent regardées, ont fait une telle impression sur le cerveau, que la figure en passe sur le papier sans qu'il soit besoin d'y avoir de l'attention[1].

Les choses prodigieuses que certains hommes font dans le sommeil montrent ce que peut la disposition du corps, indépendamment de nos réflexions et de nos raisonnements[2].

Si maintenant nous venons aux sensations que nous trouvons jointes avec les impressions des objets sur notre corps, nous avons vu combien tout cela est convenable. Car il n'y a rien de mieux pensé que d'avoir joint le plaisir aux objets qui sont convenables à notre corps, et la douleur à ceux qui lui sont contraires. Mais ce n'est pas notre raison qui a si bien ajusté ces choses, c'est une raison plus haute et plus profonde.

Cette raison souveraine a proportionné avec les objets, les impressions qui se font dans nos corps. Cette même raison a uni nos appétits naturels avec nos besoins; elle nous a forcés, par le plaisir et par la douleur, à désirer la nourriture sans laquelle nos corps périraient; elle a mis, dans les aliments qui nous sont propres, une force pour nous attirer : le bois n'excite pas notre appétit comme le pain; d'autres objets nous causent des aversions souvent invincibles : tout cela se fait en nous par des proportions et disproportions cachées, et notre raison n'a aucune part ni aux dispositions qui sont dans l'objet, ni à celles qui naissent en nous à sa présence[3].

Supposons donc que la nature veuille faire faire aux animaux des choses utiles pour leur conservation. Avant que

1. Ici encore Bossuet tend à se passer de l'intervention de la volonté; elle a cependant sa place entre notre inhabileté primitive et cette sûreté acquise. L'habitude, suivant cet aperçu, serait subie par nous, imposée par l'action répétée des objets sur nos organes, au lieu d'être créée par notre activité propre.

2. C'est sans doute une allusion à ces exemples plus ou moins authentiques de travaux difficiles et compliqués accomplis en dormant. Mais le sommeil n'est pas la suspension totale des opérations de l'esprit, et ces choses prodigieuses montrent plutôt la puissance de l'âme que celle du corps.

3. Voilà donc le résumé de cette psychologie de la partie animale de l'homme : des impressions produisant directement des mouvements, puis des sensations, et à leur suite des appétits : tout cela n'implique en rien la raison, et tout cela c'est l'animal complet.

d'être forcée à leur donner pour cela du raisonnement, elle a, pour ainsi parler, deux choses à tenter.

L'une, de proportionner les objets avec les organes, et d'ajuster les mouvements qui naissent des uns avec ceux qui doivent suivre naturellement dans les autres. Un concert admirable résultera de cet assemblage, et chaque animal se trouvera attaché à son objet, aussi sûrement que l'aimant l'est à son pôle. Mais alors ce qui semblera finesse et discernement dans les animaux, au fond sera seulement un effet de la sagesse et de l'art profond de celui qui aura construit toute la machine[1].

Et si l'on veut qu'il y ait quelque sensation jointe à l'impression des objets, il n'y aura qu'à imaginer que la nature aura attaché le plaisir et la douleur aux choses convenables et contraires; les appétits suivront naturellement, et si les actions y sont attachées, tout se fera convenablement dans les animaux, sans que la nature soit obligée à leur donner pour cela du raisonnement[2].

Et ces deux moyens, dont nous supposons que la nature se peut servir, ne sont point choses inventées à plaisir; car nous les trouvons en nous-mêmes. Nous y trouvons des mouvements ajustés naturellement avec des objets; nous y trouvons des plaisirs et des douleurs, attachés naturellement aux objets convenables ou contraires. Notre raison n'a pas fait ces proportions, elle les a trouvées faites par une raison plus haute; et nous ne nous tromperons pas d'attribuer seulement aux animaux ce que nous trouvons dans cette partie de nous-mêmes qui est animale.

Il n'y a donc rien de meilleur, pour bien juger des animaux, que de s'étudier soi-même auparavant[3]. Car, en-

1. Dans ce premier cas, l'animal est un automate, et ses mouvements sont simplement ajustés à ceux des choses extérieures. C'est la doctrine de Descartes.

2. Cette seconde hypothèse accorde davantage à l'animal, puisqu'elle le juge capable d'éprouver les sensations et les appétits. Alors, entre l'impression et le mouvement, il y a un intermédiaire; dans le premier cas il n'y en a pas; dans l'une comme dans l'autre de ces deux alternatives, on peut se passer de l'intelligence. Bossuet ne se prononce pas; il lui est indifférent qu'on refuse à l'animal le sentiment ou qu'on le lui accorde.

3. On peut faire une objection à cette méthode: si l'animal est borné à l'instinct, comment pourrions-nous l'étudier d'abord en nous-mêmes, puisqu'il n'est pas sûr que l'instinct ne soit pas en nous toujours mêlé d'intelligence, et qu'en tout cas, ses actes échappent à

core que nous ayons quelque chose au-dessus de l'animal, nous sommes animaux, et nous avons l'expérience, tant de ce que fait en nous l'animal, que de ce qu'y fait le raisonnement et la réflexion. C'est donc en nous étudiant nous-mêmes, et en observant ce que nous sentons, que nous devenons juges compétents de ce qui est hors de nous, et dont nous n'avons pas d'expérience. Et quand nous aurons trouvé dans les animaux ce qui est en nous d'animal, ce ne sera pas une conséquence que nous devions leur attribuer ce qu'il y a en nous de supérieur[1].

Or l'animal touché de certains objets, fait en nous naturellement et sans réflexion des choses très-convenables. Nous devons donc être convaincus, par notre propre expérience, que ces actions convenables ne sont pas une preuve de raisonnement[2].

Il faut pourtant lever ici une difficulté, qui vient de ne pas penser à ce que fait en nous la raison.

On dit que cette partie, qui agit en nous sans raisonnement, commence seulement les choses, mais que la raison les achève : par exemple, l'objet présent excite en nous l'appétit, ou de manger, ou de la vengeance ; mais nous n'en venons à l'exécution que par un raisonnement qui nous détermine : ce qui est si véritable, que nous pouvons même résister à nos appetits naturels et aux dispositions les plus violentes de notre corps et de nos organes. Il semble donc, dira-t-on, que la raison doit intervenir dans les

la conscience ? A quoi l'on doit répondre : il n'est pas certain que les actes instinctifs échappent complétement à la conscience ; tout au plus peut-on dire qu'ils sont accompagnés d'une moindre conscience. Ensuite, quand même nous n'en saurions rien directement, nous les connaissons toujours par leurs effets sur cette partie de nous-mêmes qui est soumise à la conscience ; et de plus, c'est par leur opposition avec les actions que nous percevons immédiatement, que nous apprenons à les juger. La méthode indiquée par Bossuet paraît donc la meilleure, et même on ne peut pas en employer d'autre, quand on le voudrait. La psychologie des animaux, quoiqu'on en puisse dire, n'est qu'une extension de la psychologie de l'homme.

1. L'observation directe des mœurs et des actions des animaux nous apprendra ce qu'il faut retrancher à l'homme pour en faire un animal. Si on ne s'appuyait pas sur une connaissance plus ou moins complète de l'activité humaine, on ne pourrait rien démêler, rien comprendre à celle de l'animal.

2. La conclusion dépasse les prémisses. Nous faisons quelques actions convenables sans intelligence ; il n'en suit pas que toutes les actions de l'animal s'expliquent de la même manière. Il reste à discerner entre les actions convenables qui s'expliquent sans l'in-

fonctions animales, sans quoi elles n'auront jamais qu'un commencement imparfait[1].

Mais cette difficulté s'évanouit en un moment, si on considère ce qui se fait en nous-mêmes, dans les premiers mouvements qui précèdent la réflexion. Nous avons vu comme alors la colère nous fait frapper juste; nous éprouvons tous les jours comme un coup qui vient, nous fait promptement détourner le corps, avant que nous y ayons seulement pensé. Qui de nous peut s'empêcher de fermer les yeux, ou de détourner la tête, quand on feint seulement de nous y vouloir frapper? Alors, si notre raison avait quelque force, elle nous rassurerait contre un ami qui se joue: mais, bon gré malgré, il faut fermer l'œil, il faut détourner la tête; et la seule impression de l'objet opère invinciblement en nous cette action. La même cause, dans les chutes, fait jeter promptement les mains devant la tête[2]. Plus un excellent joueur de luth laisse agir sa main sans y faire de réflexion, plus il touche juste: et nous voyons tous les jours des expériences, qui doivent nous avoir appris que les actions animales, c'est-à-dire celles qui dépendent des objets, s'achèvent par la seule force de l'objet, même plus sûrement qu'elles ne feraient si la réflexion s'y venait mêler.

On dira qu'en toutes ces choses il y a un raisonnement caché; sans doute : mais c'est le raisonnement, ou plutôt l'intelligence de celui qui a tout fait, et non pas la nôtre.

Et il a été de sa providence, de faire que la nature s'aidât elle-même, sans attendre nos réflexions trop lentes et trop douteuses, que le coup aurait prévenues.

tervention de l'intelligence, et celles qui la supposent nécessairement. S'il est prouvé que toute l'activité de tous les animaux ne peut se réduire aux premières, il faudra accorder qu'il y a en eux, toute proportion gardée, quelque chose qui ressemble à notre intelligence.

1. Le fait sur lequel s'appuie cette objection est vrai : rien ne s'achève en nous par les sens ; nos facultés supérieures de jugement et de réflexion se mêlent du premier coup à la faculté de sentir, et lui donnent un caractère qu'elle n'atteint pas chez l'animal. Mais Bossuet n'en affirme pas moins avec raison que l'on peut faire le discernement entre ce qui revient à l'esprit, et ce qui appartient aux sens, et séparer l'animal de l'homme.

2. On explique ces mouvements par des actions réflexes. Voir plus haut, p. 242. L'exemple qui suit n'est pas aussi bien choisi. L'habileté du musicien est un résultat de la volonté, et non pas de « la seule force de l'objet. »

Il faut donc penser que les actions qui dépendent des objets, et de la disposition des organes, s'achèveraient en nous naturellement comme d'elles-mêmes, s'il n'avait plu à Dieu de nous donner quelque chose de supérieur au corps, et qui devait présider à ses mouvements[1].

Il a fallu pour cela, que cette partie raisonnable pût contenir dans certaines bornes les mouvements corporels, et aussi les laisser aller quand il faudrait[2].

C'est ainsi que, dans une colère violente, la raison retient le corps tout disposé à frapper par le rapide mouvement des esprits, et prêt à lâcher le coup.

Otez le raisonnement, c'est-à-dire ôtez l'obstacle, l'objet nous entraînera, et nous déterminera à frapper.

Il en serait de même de tous les autres mouvements, si la partie raisonnable ne se servait pas du pouvoir qu'elle a d'arrêter le corps.

Ainsi, loin que la raison fasse l'action, il ne faut que la retirer pour faire que l'objet l'emporte, et achève le mouvement.

Je ne nie pas que la raison ne fasse souvent mouvoir le corps plus industrieusement qu'il ne ferait de lui-même; mais il y a aussi des mouvements prompts, qui pour cela n'en sont pas moins justes, et où la réflexion deviendrait embarrassante.

Ce sont de tels mouvements qu'il faut donner aux animaux; et ce qui fait qu'en beaucoup de choses ils agissent plus sûrement, et adressent plus juste que nous, c'est qu'ils ne raisonnent pas, c'est-à-dire qu'ils n'agissent pas par une raison particulière, tardive et trompeuse, mais par la raison universelle, dont le coup est sûr.

Ainsi, pour montrer qu'ils raisonnent, il ne s'agit pas de prouver qu'ils se meuvent raisonnablement par rapport à certains objets, puisqu'on trouve cette convenance dans

1. C'est une question de savoir si l'homme privé de l'intelligence, pourrait néanmoins vivre, comme les animaux, de la vie matérielle. Tout est si bien fait chez lui pour une vie supérieure, qu'il risquerait d'être au dépourvu; son organisme même a besoin d'une intelligence qui le dirige.

2. Le pouvoir moteur de l'âme n'est pas borné, comme on l'indique ici et dans les lignes suivantes, à « arrêter le corps; » il produit le mouvement, et c'est pour cela qu'il le retient aussi parfois.

les mouvements les plus bruts ; il faut prouver qu'ils entendent cette convenance, et qu'ils la choisissent[1].

IV. Si les animaux apprennent.

Et comment, dira quelqu'un, le peut-on nier ! Ne voyons-nous pas tous les jours qu'on leur fait entendre raison? Ils sont capables comme nous de discipline ; on les châtie, on les récompense ; ils s'en souviennent, et on les mène par là comme les hommes. Témoin les chiens qu'on corrige en les battant, et dont on anime le courage pour la chasse d'un animal, en leur donnant leur curée.

On ajoute qu'ils se font des signes les uns aux autres, qu'ils en reçoivent de nous, qu'ils entendent notre langage, et nous font entendre le leur. Témoin les cris qu'on fait aux chevaux et aux chiens pour les animer, les paroles qu'on leur dit et les noms qu'on leur donne, auxquels ils répondent à leur manière, aussi promptement que les hommes.

Pour entendre le fond de ces choses, et n'être point trompé par les apparences, il faut aller à des distinctions qui, quoique claires et intelligibles, ne sont pas ordinairement considérées.

Par exemple, pour ce qui regarde l'instruction et la discipline qu'on attribue aux animaux, c'est autre chose d'apprendre, autre chose d'être plié et forcé à certains effets contre ses premières dispositions[2].

L'estomac, qui sans doute ne raisonne pas quand il digère les viandes, s'accoutume à la fin à celles qui auparavant lui répugnaient, et les digère comme les autres. Tous

1. En résumé, suivant Bossuet, l'animal est une machine, sorte d'organe de transmission du mouvement qu'elle reçoit de l'extérieur et reporte à l'extérieur. Mais il n'est pas impossible qu'il éprouve en même temps des sensations, et soit animé de désirs ou d'appétits grossiers; Bossuet ne le nie pas, ni ne l'affirme ; il aurait dû l'affirmer, et y ajouter encore ce qu'il a si bien décrit dans le chapitre Ier comme se rapportant directement à la vie sensitive, une imagination passive, le plus bas degré de la mémoire et la liaison des sensations et des images. Voilà à peu près tout ce qu'il faut pour expliquer les actes en apparence les plus raisonnables des animaux tout à fait supérieurs. Ce n'est pas la stupidité, ni le mécanisme brut ; mais ce n'est pas non plus l'intelligence.

2. L'éducation des animaux s'explique sans qu'il soit besoin de leur attribuer d'autres facultés que celles dont on a parlé dans la note précédente ; les comparaisons dont Bossuet va se servir font bien entendre qu'il l'attribue à des causes tout à fait mécaniques.

les ressorts s'ajustent d'eux-mêmes et facilitent leur jeu par leur exercice; au lieu qu'ils semblent s'engourdir et devenir paresseux, quand on cesse de s'en servir. L'eau se facilite son passage; et à force de couler, elle ajuste elle-même son lit de la manière la plus convenable à sa nature.

Le bois se plie peu à peu, et semble s'accoutumer à la situation qu'on veut lui donner. Le fer même s'adoucit dans le feu et sous le marteau, et corrige son aigreur naturelle. En général, tous les corps sont capables de recevoir certaines impressions contraires à celles que la nature leur avait données.

Il est donc aisé d'entendre que le cerveau, dont la nature a été si bien mêlée de mollesse et de consistance, est capable de se plier en une infinité de façons nouvelles; d'où, par la correspondance qu'il a avec les nerfs et les muscles, il arrivera aussi mille sortes de différents mouvements.

Toutes les autres parties se forment de la même sorte à certaines choses, et acquièrent la facilité d'exercer les mouvements qu'elles exercent souvent[1].

Et comme tous les objets font une grande impression sur le cerveau, il est aisé de comprendre qu'en changeant les objets aux animaux, on changera naturellement les impressions de leur cerveau, et qu'à force de leur présenter les mêmes objets, on en rendra les impressions et plus fortes et plus durables.

Le cours des esprits suivra, pour les causes que nous avons vues en leur lieu; et par la même raison que l'eau facilite son cours en coulant, les esprits se feront aussi à eux-mêmes des ouvertures plus commodes; en sorte que ce qui était auparavant difficile devient aisé dans la suite[2].

Nous ne devons avoir aucune peine d'entendre ceci dans les animaux, puisque nous l'éprouvons en nous-mêmes.

1. Il semble que Bossuet ne veuille pas même accorder à l'animal ce qu'on appelle la mémoire du corps. Tout se réduit pour lui à des habitudes organiques, contractées par la répétition fréquente des mêmes impressions.

2. Le mot même *d'esprits* annonce, comme on l'a déjà dit, que l'explication n'a plus aucune valeur.

C'est ainsi que se forment les habitudes; et la raison a si peu de part dans leur exercice, qu'on distingue agir par raison, d'avec agir par habitude [1].

C'est ainsi que la main se rompt à écrire, ou à jouer d'un instrument, c'est-à-dire qu'elle corrige une roideur qui tenait les doigts comme engourdis.

Nous n'avions pas naturellement cette souplesse. Nous n'avions pas naturellement dans notre cerveau les vers que nous récitons sans y penser. Nous les y mettons peu à peu, à force de les répéter, et nous sentons que, pour faire cette impression, il sert beaucoup de parler haut, parce que l'oreille frappée porte au cerveau un coup plus ferme [2].

Si, pendant que nous dormons, cette partie du cerveau, où résident ces impressions, vient à être fortement frappée par quelque épaisse vapeur, ou par le cours des esprits, il nous arrivera souvent de réciter ces vers, dont nous nous serons entêtés.

Puisque les animaux ont un cerveau comme nous, un sang comme le nôtre fécond en esprits, et des muscles de même nature, il faut bien qu'ils soient capables de ce côté-là des mêmes impressions.

Celles qu'ils apportent en naissant se pourront fortifier par l'usage, et il en pourra naître d'autres par le moyen des nouveaux objets.

De cette sorte, on verra en eux une espèce de mémoire qui ne sera autre chose qu'une impression durable des objets [3], et une disposition dans le cerveau, qui le rendra

1. Les habitudes consisteraient donc en de simples modifications organiques causées par l'action permanente ou répétée des objets extérieurs sur le système nerveux. Il serait vrai alors que la raison a peu de part dans leur exercice. Mais il y a d'autres habitudes dont cette explication physiologique ne rend pas compte, celles qu'on appelle intellectuelles et morales; Bossuet n'a pas à les considérer ici.

2. Il faudrait ajouter que l'attention contribue beaucoup à cet effet, et que la volonté est le plus souvent nécessaire à la formation des habitudes; mais l'auteur envisage seulement ces habitudes machinales qui ont leur principe dans une modification acquise des organes, et il paraît avoir raison de n'en pas accorder d'autres aux animaux.

3. Les rapports de l'habitude et de la mémoire sont généralement reconnus par les philosophes: comme on ne parle ici que d'une sorte de mémoire corporelle, on l'explique par une habitude organique. « La mémoire, dit un physiologiste, n'est autre chose que cette faculté que nous avons reconnue à toutes les parties du corps de reproduire des actes déjà exécutés et cela d'autant plus facilement qu'ils l'ont été plus fréquemment et d'une manière plus énergique. » Il faut répéter que

capable d'être réveillé à la présence des choses dont il a accoutumé d'être frappé.

Ainsi la curée donnée aux chiens fortifiera naturellement la disposition qu'ils ont à la chasse; et, par la même raison, les coups qu'on leur donnera à propos, à force de les retenir, les rendront immobiles à certains objets, qui naturellement les auraient émus [1].

Car nous avons vu, par l'anatomie, que les coups vont au cerveau, quelque part qu'ils donnent; et quand on frappe les animaux en certains temps, et à la présence de certains objets, on unit dans le cerveau l'impression qu'y fait le coup avec celle qu'y fait l'objet, et par là on en change la disposition [2].

Par exemple, si on bat un chien à la présence d'une perdrix qu'il allait manger, il se fait dans le cerveau une autre impression que celle que la perdrix y avait faite naturellement. Car le cerveau est formé de sorte que des corps qui agissent sur lui en concours, comme la perdrix et le bâton, il ne s'en fait qu'un seul objet total, qui a son caractère particulier, par conséquent son impression propre, d'où suivent des actions convenables [3].

ce n'est pas là toute la mémoire, ni toute l'habitude; mais que les animaux ne s'élèvent pas beaucoup au-dessus de ce niveau.

1. Les chiens auront donc une sorte de mémoire, et la faculté d'associer empiriquement des images; ce sera une sorte de prolongement de l'instinct. Il ne faut pas croire qu'en s'abstenant de dévorer la proie qu'ils tiennent, ils prévoient le châtiment; cette proie est pour eux un objet sensible agissant de deux façons opposées sur leur appétit, les sollicitant naturellement et les repoussant par suite des impressions accessoires que l'homme y a ajoutées en les battant. L'impression la plus forte décidera le mouvement. L'art des dresseurs consiste à rendre prédominante celle qui les porte à s'abstenir.

2. On ne voudrait changer que peu de mots à cette explication : ce n'est pas dans le cerveau que s'unissent les impressions, car chacune de ses molécules est impénétrable à toute autre, mais c'est dans l'âme sensitive qui anime le corps. Il y a des âmes sans raison, bornées aux sensations, à l'imagination et à la mémoire corporelle. Ce sont celles des animaux. Bossuet explique tout par le cerveau : mais si le sentiment et le souvenir sont des phénomènes purement cérébraux, pourquoi le jugement, la réflexion, le raisonnement ne seraient-ils pas de même nature. Si l'animal n'est qu'un cerveau, pourquoi l'homme serait-il une âme ; si l'un est une machine, pourquoi l'autre ne serait-il pas un automate ? Il est singulier de rencontrer ces explications purement physiologiques chez des auteurs du XVII^e^ siècle, que l'on se plaît à représenter comme entichés d'un spiritualisme outré.

3. C'est à peu près la vérité, sauf, comme toujours, l'action trop prépondérante du cerveau. Il y a là une véritable association non pas d'idées, les animaux n'ont pas d'idées au vrai sens du mot, mais d'images ou d'impressions, une pure consécution, comme dit Leibniz. « Les consécutions des bêtes sont purement comme celles des

C'est ainsi que les coups retiennent et poussent les animaux, sans qu'il soit besoin qu'ils raisonnent [1]; et par la même raison ils s'accoutument à certaines voix et à certains sons. Car la voix a sa manière de frapper; le coup donne à l'oreille, et le contre-coup au cerveau [2].

Il n'y a personne qui puisse penser que cette manière d'apprendre, ou d'être touché du langage, demande de l'entendement : et on ne voit rien, dans les animaux, qui oblige à y reconnaître quelque chose de plus excellent [3].

V. Suite, où on montre encore plus en particulier ce que c'est que dresser les animaux, et que leur parler.

Bien plus, si nous venons à considérer ce que c'est qu'apprendre, nous découvrirons bientôt que les animaux en sont incapables.

Apprendre suppose qu'on puisse savoir; et savoir suppose qu'on puisse avoir des idées universelles, et des principes universels, qui, une fois pénétrés, nous fassent toujours tirer de semblables conséquences.

J'ai en mon esprit l'idée d'une horloge, ou de quelque autre machine. Pour la faire, je ne me propose aucune matière déterminée; et je la ferai également de bois ou d'ivoire, de cuivre ou d'argent. Voilà ce qui s'appelle une idée universelle, qui n'est astreinte à aucune matière particulière [4].

simples empiriques, qui prétendent que ce qui est arrivé quelquefois arrivera encore dans un cas où ce qui les frappe est pareil, sans être pour cela capables de juger si les mêmes raisons subsistent. C'est par là qu'il est si aisé aux hommes d'attraper les bêtes, et qu'il est si facile aux simples empiriques de faire des fautes. Ces consécutions ne sont qu'une connexion d'imaginations, et un passage d'une image à une autre, parce que dans une rencontre nouvelle qui paraît semblable à la précédente, elles s'attendent de nouveau à ce qu'elles y ont trouvé joint autrefois, comme si les choses étaient liées en effet, parce que leurs images le sont dans la mémoire. » *Nouveaux essais.* Avant-propos.

1. Non-seulement ils ne raisonnent pas, mais leur mémoire est d'une tout autre nature que la nôtre, et si on la nomme du même nom, c'est que la langue n'en a pas créé d'autre. La leur ne s'exerce qu'à l'occasion d'une impression actuelle. Il faut que la perdrix soit présente pour que le chien se rappelle les coups; il faut que l'écurie soit voisine et comme annoncée par des lieux rapprochés pour que le cheval s'en souvienne.

2. On a de la peine à admettre que les animaux n'entendent pas le langage; rien de plus vrai, pourtant. Le mot pour eux n'est qu'un phénomène sensible, agissant par attrait ou répulsion. Voir ci-dessous.

3. On peut accepter aujourd'hui encore cette conclusion de Bossuet. Il n'y a aucune observation authentique qui la démente.

4. Ces idées sont d'une précision et

J'ai mes règles pour faire mon horloge. Je la ferai également bien sur quelque matière que ce soit. Aujourd'hui, demain, dans dix ans, je la ferai toujours de même. C'est là avoir un principe universel, que je puis également appliquer à tous les faits particuliers, parce que je sais tirer de ce principe des conséquences toujours uniformes.

Loin d'avoir besoin, pour mes desseins, d'une matière particulière et déterminée, j'imagine souvent une machine que je ne puis exécuter, faute d'avoir une matière assez propre, et je vais tâtant toute la nature, et remuant toutes les inventions de l'art, pour voir si je trouverai la matière que je cherche.

Voyons si les animaux ont quelque chose de semblable, et si la conformité qui se trouve dans leurs actions leur vient de regarder intérieurement un seul et même modèle.

Le contraire paraît manifestement. Car faire la même chose, parce qu'on reçoit toujours et à chaque fois la même impression, ce n'est pas ce que nous cherchons.

Je regarde cent fois le même objet, et toujours il fait dans ma vue un effet semblable. Cette perpétuelle uniformité ne vient nullement d'une idée intérieure à laquelle je m'étudie de me conformer; c'est que je suis toujours frappé du même objet matériel; c'est que mon organe est toujours également ému, et que la nature a uni la même sensation à cette émotion, sans que je puisse en empêcher l'effet [1].

Il en est de même des choses convenables ou contraires à la vie; elles ont toutes leur caractère particulier, qui fait son impression sur mon corps : à cela sont attachés na-

d'une exactitude parfaites. L'instinct est spécial, il a une fin particulière qui ne peut s'élargir; l'éducation ne peut pas le faire sortir de cette sphère étroite. Jamais un animal n'est susceptible d'un progrès général; jamais il n'appliquera à d'autres objets l'aptitude qu'on aura développée en lui. Au contraire, l'homme qui a appris un art peut en appliquer les principes à des œuvres diverses. L'instinct est particulier, l'intelligence universelle; la routine d'un côté, la règle de l'autre.

1. Cette assertion doit être corrigée : rarement nous voyons les choses deux fois de la même manière, quoique leurs impressions soient semblables; c'est que le jugement interprète la sensation, et qu'il en tire des inductions très-différentes. Mais il n'en est pas de même de l'animal, qui n'a pas « d'idée intérieure, » et l'observation de Bossuet transportée de l'homme à la bête est parfaitement juste.

turellement la volupté et la douleur, l'appétit et la répugnance.

Or il me semble que tout le mieux qu'on puisse faire pour les animaux, c'est de leur accorder des sensations [1] : du moins est-il assuré qu'on ne leur met rien dans la tête, que par des impressions palpables. Un homme peut être touché des idées immatérielles, de celles de la vérité, de celles de la vertu, de celles de l'ordre et des règles immuables qui les entretiennent; choses manifestement incorporelles [2]. Au contraire, qui dresse un chien, lui présente du pain à manger, prend un bâton à la main, lui enfonce, pour ainsi parler, les objets matériels sur tous ses organes, et le dresse à coups de bâton, comme on forge le fer à coups de marteau [3].

Qui veut entendre ce que c'est véritablement qu'apprendre, et la différence qu'il y a entre enseigner un homme et dresser un animal, n'a qu'à regarder de quel instrument on se sert pour l'un et pour l'autre.

Pour l'homme, on emploie la parole, dont la force ne dépend point de l'impression corporelle. Car ce n'est point par cette impression qu'un homme en entend un autre. S'il n'est averti, s'il n'est convenu, en un mot, s'il n'entend la langue, la parole ne lui fait rien; et au contraire, s'il entend dix langues, dix sortes d'impressions sur ses oreilles et sur son cerveau n'exciteront en lui que la même idée; et ce qu'on lui explique par tant de langues, on le peut encore expliquer en autant de sortes d'écritures. Et on peut substituer à la parole et à l'écriture mille autres

1. Des sensations et les phénomènes consécutifs qui en dérivent, l'imagination et la mémoire sensitive, c'est-à-dire beaucoup plus que la matière ne peut produire, beaucoup moins que ce qui nécessite l'intervention de la raison.

2. « La raison seule est capable d'établir des règles sûres et de suppléer à ce qui manque à celles qui ne l'étaient point, en y faisant des exceptions, et de trouver enfin des liaisons certaines dans la force des conséquences nécessaires; ce qui donne souvent le moyen de prévoir l'événement sans avoir besoin d'expérimenter les liaisons sensibles des imaginations, où les bêtes sont réduites. » (Leibniz; *Nouveaux Essais*, Avant-propos.)

3. Il y a dans cette comparaison quelque chose d'outré qui ne doit pas porter préjudice à l'assertion, qui reste juste. Le fer ne prendra pas d'habitude; il ne s'accoutumera pas à telle ou telle forme; l'animal se pliera au mouvement et le produira de lui-même. C'est qu'il y a en lui quelque chose d'infiniment supérieur à la cohésion, à savoir une force capable de mouvement et de sentiment, mais incapable de réflexion et dépourvue de liberté.

sortes de signes; car quelle chose, dans la nature, ne peut pas servir de signal? En un mot, tout est bon pour avertir l'homme, pourvu qu'on s'entende avec lui. Mais à l'animal, avec qui on ne s'entend pas, rien ne sert que les impressions réelles et corporelles; il faut les coups et le bâton [1]. Et si on emploie la parole, c'est toujours la même qu'on inculque aux oreilles de l'animal, comme son, et non comme signe; car on ne veut pas s'entendre avec lui, mais le faire venir à son point [2].

Avec un homme à qui nous parlons, ou que nous avons à instruire, nous ne cessons pas jusques à ce que nous sentions qu'il entre dans notre pensée. Il n'en est pas ainsi des animaux : à proprement parler, nous nous en servons comme d'instruments; des chiens, comme d'instruments à chasser; des chevaux, comme d'instruments à nous porter, à nous servir à la guerre, et ainsi du reste. Comme en accordant un instrument, nous tâtons la corde à diverses fois, jusqu'à ce que nous l'ayons mise à notre point; ainsi nous tâtons un chien que nous dressons à la chasse, jusqu'à ce qu'il fasse ce que nous voulons, sans songer à le faire entrer dans notre pensée, non plus que la corde; car nous ne lui sentons point de pensée ni de réflexion qui réponde aux nôtres.

Que si les animaux sont incapables de rien apprendre des hommes qui s'appliquent expressément à les dresser, à plus forte raison ne faut-il pas croire qu'ils apprennent les uns des autres [3].

1. Il y faut joindre aussi des impressions agréables, mais c'est toujours le même genre d'influence. Pour quelques animaux, on peut compter sur l'instinct d'imitation; mais ce n'est pas un principe intellectuel. Un singe qui portera du bois dans le foyer, parce qu'il le voit faire, se laissera mourir de froid quand il lui suffirait de repéter cet acte; il l'imite, mais il ne le comprend pas.

2. On ne parle pas aux bêtes, on leur fait entendre du bruit. Le son, le timbre, le ton, toutes choses purement sensibles, voilà ce qui agit sur elles. Tous les faits qui semblent indiquer chez elles la perception du signe en tant que signe, sont interprétés par une imagination complaisante qui se paye d'analogies tout extérieures.

3. Les animaux se communiquent des impressions; mais ils ne se parlent pas. Leurs cris sont des faits sensibles; produits dans celui qui les pousse par une sensation agréable ou pénible, ils affectent de même celui qui les entend, et le déterminent à la fuite ou à l'approche, comme tout objet fâcheux ou séduisant. Il n'y a pas un seul cas où l'animal conçoive la vertu du signe, ni où il veuille se servir d'un fait sensible pour faire concevoir un autre fait qui n'est pas perceptible. Le langage est une œuvre de raison, et si la bête pou-

Il est vrai qu'ils reçoivent les uns des autres de nouvelles impressions et dispositions; mais si cela était apprendre, toute la nature apprendrait; et rien ne serait plus docile que la cire, qui retient si bien tous les traits du cachet qu'on appuie sur elle [1].

C'est ainsi qu'un oiseau reçoit dans le cerveau une impression du vol de sa mère; et cette impression se trouvant semblable à celle qui est dans la mère, elle fait nécessairement la même chose [2].

Les hommes appellent cela apprendre, parce que, lorsqu'ils apprennent, il se fait quelque chose de pareil en eux. Car ils ont un cerveau de même nature que celui des animaux; et ils font plus facilement les mouvements qui se font souvent en leur présence, sans doute parce que leur cerveau, imprimé du caractère de ce mouvement, est disposé par là à en produire un semblable. Mais cela n'est pas apprendre; c'est recevoir une impression, dont on ne sait ni les raisons, ni les causes, ni les convenances.

C'est ce qui paraît clairement dans le chant, et même dans la parole. Laissons-nous aller à nous-mêmes, nous parlerons du même ton qu'on nous parle. Un écho en fait bien autant. Qu'on mette deux cordes de luth à l'unisson, l'une sonne quand on touche l'autre. Il se fait quelque chose de semblable en nous, quand nous chantons sur le même ton dont on commence. Un maître de musique nous le fait faire; mais ce n'est pas lui qui nous l'apprend: la nature nous l'a appris avant lui, quand elle a mis une si grande correspondance entre l'oreille qui reçoit les sons, et la trachée-artère qui les forme. Ceux qui savent l'anatomie connaissent les nerfs et les muscles qui font cette correspondance, et elle ne dépend point du raisonnement.

vait y atteindre, il n'est rien qu'elle ne fît. L'imagination de certains naturalistes s'est laissée aller en ce point à des rêveries qui ne manquent pas de charmes, mais qui sont dépourvues de toute valeur scientifique.

1. Voilà encore une de ces comparaisons outrées qui peuvent discréditer des idées si justes et si sages. La cire n'a ni spontanéité, ni douleur, ni plaisir, elle est aussi loin de l'animal que celui-ci de l'homme.

2. Explication d'autant moins admissible qu'elle est inutile. L'oiseau n'apprend pas à voler, et s'il est privé de sa mère, il n'en exécute pas moins bien, ni moins vite tous les mouvements du vol.

C'est ce qui fait que les rossignols se répondent les uns aux autres, que les sansonnets et les perroquets répètent les paroles dont ils sont frappés[1]. Ce sont comme des échos, ou plutôt ce sont de ces cordes montées sur le même ton, qui se répondent nécessairement l'une à l'autre.

Nous ne sommes pas seulement disposés à chanter sur le même ton que nous écoutons, mais encore tout notre corps s'ébranle en cadence, pour que nous ayons l'oreille juste; et cela dépend si peu de notre choix, qu'il faudrait nous forcer pour faire autrement : tant il y a de proportion entre les mouvements de l'oreille et ceux des autres parties[2].

Il est maintenant aisé de connaître la différence qu'il y a entre imiter naturellement, et apprendre par art. Quand nous chantons simplement après un autre, nous l'imitons naturellement; mais nous apprenons à chanter, quand nous nous rendons attentifs aux règles de l'art, aux mesures, aux temps, aux différences des tons, à leurs accords, et aux autres choses semblables.

Et pour recueillir en deux mots tout ce qui vient d'être dit, il y a, dans l'instruction, quelque chose qui ne dépend que de la conformation des organes[3] et de cela les animaux en sont capables comme nous; et il y a ce qui dépend de la réflexion et de l'art, dont nous ne voyons en eux aucune marque[4].

Par là demeure expliqué tout ce qui se dit de leur langage. C'est autre chose d'être frappé du son ou de la pa-

1. L'homme lui-même obéit parfois à cet instinct d'imitation ; il répète des mots dont il ignore le sens, et Leibniz a forgé pour désigner cette infirmité le mot de *psittacisme*.

2. Bossuet pourrait généraliser cette excellente observation ; les mouvements s'associent, s'excitent les uns les autres, même chez des individus différents.

3. Et de la sensibilité.

4. Maine de Biran conclut comme Bossuet : « Toute l'éducation de l'animal consiste à contracter l'habitude de divers mouvements qui ne ressortent pas directement de l'instinct propre à son espèce. Forcée ou poussée d'abord par des affections de douleur ou de plaisir, des appétits, des craintes, des menaces, à exécuter ces mouvements, l'organisation de l'animal finit par s'y plier à force de répétitions, et par les accomplir d'elle-même par une pure spontanéité, comme nous accomplissons nous-mêmes les mouvements d'habitude, sans le vouloir, sans y penser, sans même en avoir la plus légère conscience. C'est ainsi que le domaine de l'instinct peut s'agrandir, à la vérité, mais en se rejoignant immédiatement à celui des habitudes, non moins aveugles, non moins nécessaires. » (*Œuvres posthumes*, t. III, p. 468.)

role, en tant qu'elle agite l'air, et ensuite les oreilles et le cerveau [1]; autre chose de la regarder comme un signe dont les hommes sont convenus, et rappeler en son esprit les choses qu'elle signifie. Ce dernier, c'est ce qui s'appelle entendre le langage; et il n'y en a dans les animaux aucun vestige.

C'est aussi une fausse imagination qui nous persuade qu'ils nous font des signes. C'est autre chose de faire un signe pour se faire entendre; autre chose d'être mû de telle manière, qu'un autre puisse entendre nos dispositions.

La fumée nous est un signe de feu, et nous fait prévenir les embrasements. Les mouvements d'une aiguille nous marquent les heures et règle notre journée. Le rouge au visage, et le feu aux yeux, sont un signe de la colère, comme l'éclair qui nous avertit d'éviter ce foudre. Les cris d'un enfant nous sont un signe qu'il souffre; et par là il nous invite, sans y penser, à le soulager [2]. Mais de dire que pour cela ou le feu, ou une montre, ou un enfant, et même un homme en colère, nous fassent signe de quelque chose, s'est s'abuser trop visiblement [3].

VI. Extrême différence de l'homme et de la bête.

Cependant, sur ces légères ressemblances, les hommes se comparent aux animaux. Ils leur voient un corps comme à eux, et des mouvements corporels semblables aux leurs. Ils sont d'ailleurs attachés à leurs sens, et par leurs sens à leur corps. Tout ce qui n'est point corps, leur paraît un rien; ils oublient leur dignité, et contents de ce qu'ils

1. Et qu'elle cause une sensation pénible ou agréable. C'est même l'essentiel de l'effet.

2. Jouffroy aurait pu profiter de cette remarque en écrivant son intéressant mémoire *sur les signes*, où il avance que l'enfant, en poussant ses cris, sait par une sorte de révélation qu'il a besoin de secours et qu'il a un moyen d'en réclamer.

3. Tout cela est admirablement profond et vrai. Les signes sont des effets naturels, et ne seraient rien de plus, s'il n'y avait une intelligence qui les interprète, qui s'en serve pour concevoir ce qui n'est pas immédiatement perceptible et pour le faire concevoir à d'autres êtres intelligents. La nature ne produit pas de signes, c'est l'œuvre de l'esprit; on peut dire d'eux ce que Bacon a dit de l'art, qui du reste n'est qu'un système de signes : « *homo additus naturæ.* »

ont de commun avec les bêtes, ils mènent aussi une vie toute bestiale [1].

C'est une chose étrange, qu'ils aient besoin d'être réveillés sur cela. L'homme, animal superbe, qui veut s'attribuer à lui-même tout ce qu'il connaît d'excellent, et qui ne veut rien céder à son semblable, fait des efforts pour trouver que les bêtes le valent bien, ou qu'il y a peu de différence entre lui et elles.

Une si étrange dépravation, qui nous fait voir d'un côté combien notre orgueil nous enfle, et de l'autre combien notre sensualité nous ravilit, ne peut être corrigée que par une sérieuse considération des avantages de notre nature. Voici donc ce qu'elle a de grand, et dont nous ne voyons dans les animaux aucune apparence.

La nature humaine connaît Dieu; et voilà déjà, par ce seul mot, les animaux au-dessous d'elle jusqu'à l'infini. Car qui serait assez insensé pour dire qu'ils aient seulement le moindre soupçon de cette excellente nature qui a fait toutes les autres, ou que cette connaissance ne fasse pas la plus grande de toutes les différences [2].

La nature humaine, en connaissant Dieu, a l'idée du bien et du vrai, d'une sagesse infinie, d'une puissance absolue, d'une droiture infaillible, en un mot de la perfection.

La nature humaine connaît l'immutabilité et l'éternité, et sait que ce qui est toujours, et ce qui est toujours de même, doit précéder tout ce qui change; et qu'à comparaison de ce qui est toujours, ce qui change ne mérite pas qu'on le compte parmi les êtres.

La nature humaine connaît des vérités éternelles et elle ne cesse de les chercher au milieu de tout ce qui change,

1. De nos jours plus que jamais, on a essayé d'atténuer les différences qui distinguent l'homme de la bête; non pas sans doute pour autoriser « une vie bestiale, » mais pour appuyer des théories matérialistes, expliquer l'intelligence par la sensation, la sensation par l'impression, et le tout par un mouvement de la substance nerveuse.

2. Bossuet aurait pu lire ce paradoxe dans l'opuscule de Rorario, dont on a parlé plus haut : l'auteur y soutient sérieusement que les bêtes sentent Dieu; elles ne le connaissent pas, il est vrai; mais les hommes ne le connaissent pas non plus. Il leur attribue même des notions de religion et la pratique « d'un baptême naturel. »

puisque son génie est de rappeler tous les changements à des règles immuables [1].

Car elle sait que tous les changements qui se voient dans l'univers se font avec mesure, et par des proportions cachées, en sorte qu'à prendre l'ouvrage dans son tout, on n'y peut rien trouver d'irrégulier.

C'est là qu'elle aperçoit l'ordre du monde, la beauté incomparable des astres, la régularité de leurs mouvements, les grands effets du cours du soleil, qui ramène les saisons, et donne à la terre tant de différentes parures. Notre raison se promène par tous les ouvrages de Dieu, où voyant, et dans le détail et dans le tout, une sagesse d'un côté si éclatante, et de l'autre si profonde et si cachée, elle est ravie et se perd dans cette contemplation.

Alors s'apparaît à elle la belle et véritable idée d'une vie hors de cette vie, d'une vie qui se passe toute dans la contemplation de la vérité; et elle voit que la vérité, éternelle par elle-même, doit mesurer une telle vie par l'éternité qui lui est propre.

La nature humaine connaît que le hasard n'est qu'un nom inventé par l'ignorance, et qu'il n'y en a point dans le monde. Car elle sait que la raison s'abandonne au hasard le moins qu'elle peut, et que, plus il y a de raison dans une entreprise ou dans un ouvrage, moins il y a de hasard; de sorte qu'où préside une raison infinie, le hasard n'y peut avoir de lieu.

La nature humaine connaît que ce Dieu qui préside à tous les corps, et qui les meut à sa volonté, ne peut pas être un corps : autrement il serait changeant, mobile, altérable, et ne serait point la raison éternelle et immuable par qui tout est fait.

La nature humaine connaît la force de la raison, et comment une chose doit suivre d'une autre; elle aperçoit en elle-même cette force invincible de la raison; elle connaît les règles certaines par lesquelles il faut qu'elle ar-

1. L'esprit scientifique est donc religieux par essence : ces belles paroles expliquent et commentent ces autres que l'on a si souvent répétées : peu de science éloigne de Dieu, beaucoup de science y ramène.

range toutes ses pensées; elle voit dans tout bon raisonnement une lumière éternelle de vérité, et voit, dans la suite enchaînée des vérités, que dans le fond il n'y en a qu'une seule, où toutes les autres sont comprises.

Elle voit que la vérité, qui est une, ne demande naturellement qu'une seule pensée pour la bien entendre; et dans la multiplicité des pensées qu'elle sent naître en elle-même, elle sent aussi qu'elle n'est qu'un léger écoulement[1] de celui qui, comprenant toute vérité dans une seule pensée, pense aussi éternellement la même chose.

Ainsi elle connaît qu'elle est une image et une étincelle de cette raison première; qu'elle doit s'y conformer et vivre pour elle.

Pour imiter la simplicité de celui qui pense toujours la même chose, elle voit qu'elle doit réduire toutes ses pensées à une seule, qui est celle de servir fidèlement ce Dieu dont elle est l'image.

Mais en même temps elle voit qu'elle doit aimer, pour l'amour de lui, tout ce qu'elle trouve honoré de cette divine ressemblance, c'est-à-dire tous les hommes.

Là elle découvre les règles de la justice, de la bienséance, de la société, ou, pour mieux parler, de la fraternité humaine; et sait que si, dans tout le monde, parce qu'il est fait par raison, rien ne se fait que de convenable, elle, qui entend la raison, doit bien plus se gouverner par les lois de la convenance.

Elle sait que qui s'éloigne volontairement de ces lois est digne d'être réprimé et châtié par leur autorité toute-puissante, et que qui fait du mal en doit souffrir.

Elle sait que le châtiment répare l'ordre du monde blessé par l'injustice, et qu'une action injuste, qui n'est point réparée par l'amendement, ne le peut être que par le supplice.

Elle voit donc que tout est juste dans le monde, et par

1. Le mot d'*écoulement* serait suspect s'il ne venait pas de Bossuet et appartient au langage du panthéisme. Il marque ici seulement l'étroite dépendance de l'âme par rapport à Dieu et non pas une identité de substance.

conséquent que tout y est beau, parce qu'il n'y a rien de plus beau que la justice[1].

Par ces règles, elle connaît que l'état de cette vie, où il y a tant de maux et tant de désordres, doit être un état pénal, auquel doit succéder un autre état, où la vertu soit toujours avec le bonheur, et où le vice soit toujours avec la souffrance.

Elle connaît donc, par des principes certains, ce que c'est que châtiment et récompense; et voit comment elle doit s'en servir pour les autres, et en profiter pour elle-même.

C'est sur cela qu'elle fonde les sociétés et les républiques, et qu'elle réprime l'inhumanité et la barbarie.

Dire que les animaux aient le moindre soupçon de toutes ces choses, c'est s'aveugler volontairement, et renoncer au bon sens.

Après cela, concluons que l'homme qui se compare aux animaux, ou les animaux à lui, s'est tout à fait oublié, et ne peut tomber dans cette erreur, que par le peu de soin qu'il prend de cultiver en lui-même ce qui raisonne et qui entend.

VII. Les animaux n'inventent rien.

Qui verra seulement que les animaux n'ont rien inventé de nouveau depuis l'origine du monde, et qui considérera d'ailleurs tant d'inventions, tant d'arts et tant de machines, par lesquelles la nature humaine a changé la face de la terre, verra aisément par là combien il y a de grossièreté d'un côté, et combien de génie de l'autre[2].

1. Voilà en deux lignes l'expression du véritable optimisme: le monde est bon parce que Dieu est la bonté même; c'est la raison qui réforme le jugement de l'expérience qui serait facilement pessimiste.

2. « N'est-ce pas là traiter indignement la raison humaine, dit Pascal répondant à ceux qui voudraient en arrêter le progrès et la mettre en parallèle avec l'instinct des animaux, puisqu'on en ôte la principale différence, qui consiste en ce que les effets du raisonnement augmentent sans cesse, au lieu que l'instinct demeure toujours dans un état égal? » (*Fragment d'un traité sur le vide*). Dans ce paragraphe, Bossuet développe et confirme cette vérité sur laquelle Pascal a écrit une page célèbre; toutefois il n'a pas encore prononcé le mot d'instinct pour désigner l'activité de l'animal; mais il a décrit la chose même en bornant la bête à la faculté de se mouvoir sous l'influence des affections sensitives, ce qui est à proprement parler l'instinct.

Ne doit-on pas être étonné que ces animaux, à qui on veut attribuer tant de ruses, n'aient encore rien inventé[1]; pas une arme pour se défendre, pas un signal pour se rallier et s'entendre contre les hommes, qui les font tomber dans tant de piéges? S'ils pensent, s'ils raisonnent, s'ils réfléchissent, comment ne sont-ils pas encore convenus entre eux du moindre signe[2]? Les sourds et les muets trouvent l'invention de se parler par leurs doigts. Les plus stupides le font parmi les hommes; et si on voit que les animaux en sont incapables, on peut voir combien ils sont au-dessous du dernier degré de stupidité, et que ce n'est pas connaître la raison, que de leur en donner la moindre étincelle.

Quand on entend dire à Montaigne, qu'il y a plus de différence de tel homme à tel homme, que de tel homme à telle bête, on a pitié d'un si bel esprit; soit qu'il dise sérieusement une chose si ridicule, soit qu'il raille sur une matière qui d'elle-même est si sérieuse[3].

Y a-t-il un homme si stupide, qui n'invente du moins quelque signe pour se faire entendre? Y a-t-il une bête si rusée, qui ait jamais rien trouvé? Et qui ne sait que la moindre des inventions est d'un ordre supérieur à tout ce qui ne fait que suivre[4]?

1. L'auteur des *Lettres sur les animaux*, G. Leroy, malgré son penchant à gratifier les animaux de toutes sortes de facultés, reconnaît qu'il n'est guère possible de reconnaître en eux « quelques progrès généraux d'intelligence. » Mais il atténue bientôt cette concession en soutenant que nous ne sommes pas juges compétents de ces progrès, et que d'ailleurs quand ils n'en feraient aucun, on devrait en conclure non pas qu'ils sont stupides, mais qu'ils manquent des conditions « qui servent la perfectibilité. » C'est un argument médiocre; car nous verrions les progrès s'ils s'opéraient, et quant aux conditions qui les rendraient possibles, comme la vie sociale, le loisir, le langage, etc., l'animal les créerait de lui-même s'il était intelligent.

2. Leroy prétend que les animaux parlent : ils ont, dit-il, tout ce qu'il faut pour cela, à savoir une suite d'idées et la faculté d'articuler, et de plus l'expérience prouve « qu'il est impossible qu'ils ne se communiquent pas une partie de ces idées, et qu'ils ne le fassent pas par le secours des mots. » Il en donne pour exemple deux loups qui se concertent pour que l'un attaque la proie, et que l'autre l'attende en embuscade. Il est difficile de pousser plus loin l'illusion, et l'ignorance des conditions du langage articulé.

3. *Essais*. Livre III, 12. Ce jugement un peu rigoureux tomberait aussi sur Lafontaine : « Descartes, ce mortel dont on eût fait un Dieu chez les payens et qui tient le milieu Entre l'homme et l'esprit, comme entre l'huître et l'homme, Le tient tel de nos gens, franche bête de somme. » Les grands écrivains du XVII[e] siècle ont été généralement sévères pour Montaigne, témoin Malebranche et Nicole. Dans le passage qui lui est reproché par Bossuet, Montaigne ne fait que rappeler un mot de Plutarque.

4. Ce qui ne fait que suivre, c'est-

Et à propos du raisonnement qui compare les hommes stupides avec les animaux, il y a deux choses à remarquer : l'une, que les hommes les plus stupides ont des choses d'un ordre supérieur au plus parfait des animaux [1] ; l'autre, que tous les hommes étant sans contestation de même nature, la perfection de l'âme humaine doit être considérée dans toute la capacité où l'espèce se peut étendre [2]; et qu'au contraire, ce qu'on ne voit dans aucun des animaux n'a son principe ni dans aucune des espèces, ni dans tout le genre.

Et, parce que la marque la plus convaincante que les animaux sont poussés par une aveugle impétuosité [3] est l'uniformité de leurs actions, entrons dans cette matière, et recherchons les causes profondes qui ont introduit une telle variété dans la vie humaine.

VIII. De la première cause des inventions et de la variété de la vie humaine, qui est la réflexion.

Représentons-nous donc que les corps vont naturellement un même train, selon les dispositions où on les a mis.

Ainsi, tant que notre corps demeure dans la même disposition, ses mouvements vont toujours de même.

Il en faut dire autant des sensations, qui, comme nous avons dit, sont attachées nécessairement aux dispositions des organes corporels.

à-dire les actions qui se répètent uniformément.

1. Les idiots eux-mêmes, au témoignage des meilleurs observateurs, ont encore en eux quelque chose qui passe l'animal.

2. Réflexion qui s'adresse à ceux qui prennent volontiers pour témoins de la nature humaine des enfants, des sauvages, des idiots : l'homme ne doit être reconnu et observé que là où il est entièrement développé : « *Specimen naturæ*, dit très-bien Cicéron, *capi debet ex optima quaque natura.* » (*Tusculanes*, I, 14.)

3. On voit que Bossuet évite à dessein de se servir du mot instinct; il en dira la raison plus bas; il craindrait en l'employant de se déclarer pour l'une ou l'autre des hypothèses qui avaient cours à propos de l'âme des bêtes. L'uniformité des actes est bien un signe caractéristique de l'instinct : « Les ruches des abeilles, dit Pascal, étaient aussi bien mesurées il y a mille ans qu'aujourd'hui, et chacune d'elles forme cet hexagone aussi exactement la première fois que la dernière. Il en est de même de tout ce que les animaux produisent. » (*Fragment d'un traité du vide*). Il est vrai qu'on a cité quelques faits qui semblent indiquer que certains animaux peuvent modifier jusqu'à un certain point leurs actions, et les adapter à de nouvelles conditions d'existence ; mais ces modifications, toujours très-bornées, ont leur cause dans des impressions nouvelles ; elles sont subies et non pas produites.

Car, encore que nous ayons vu que nos sensations demandent nécessairement un principe distingué du corps, c'est-à-dire une âme, nous avons vu, en même temps, que cette âme, en tant qu'elle sent, est assujettie au corps, en sorte que les sensations en suivent le mouvement.

Jamais donc nous n'inventerons rien par les sensations, qui vont toujours à la suite des mouvements corporels, et ne sortent jamais de cette ligne.

Et ce qu'on dit des sensations se doit dire des imaginations, qui ne sont que des sensations continuées.

Ainsi, quand on attribue les inventions à l'imagination, c'est en tant qu'il s'y mêle des réflexions et du raisonnement, comme nous verrons tout à l'heure. Mais, de soi, l'imagination ne produirait rien, puisqu'elle n'ajoute rien aux sensations que la durée.

Il en est de même de ces appétits ou aversions naturelles que nous appelons passions ; car elles suivent les sensations et suivent principalement le plaisir et la douleur [1].

Si donc nous n'avions qu'un corps et des sensations, ou ce qui les suit, nous n'aurions rien d'inventif. Mais deux choses font naître les inventions : 1° nos réflexions; 2° notre liberté [2].

Car au-dessus des sensations, des imaginations et des appétits naturels, il commence à s'élever en nous ce qui s'appelle réflexion; c'est-à-dire que nous remarquons nos sensations, nous les comparons avec leurs objets, nous recherchons les causes de ce qui se fait en nous et hors de nous; en un mot, nous entendons et nous raisonnons, c'est-à-dire, que nous connaissons la vérité, et que d'une vérité nous allons à l'autre [3].

1. Sensations, imagination passive, appétits, voilà en effet toute la nature *morale* de l'animal : le tout réuni et joint aux mouvements spontanés qui suivent peut s'appeler, suivant les cas, instinct ou intelligence. Il n'y a pas un fait, pourvu qu'il soit authentique, qui ne puisse s'expliquer par le jeu de ces modestes facultés. La distinction que Flourens a faite entre l'instinct et l'intelligence des bêtes repose sur une psychologie imaginaire.

2. La division n'est pas très-exacte : car la réflexion suppose déjà la liberté, et réciproquement. Mais Bossuet désigne surtout par le premier mot les opérations supérieures de l'entendement.

3. Bossuet décrit d'une manière un peu vague les opérations de l'intelligence qui sont au-dessus des sens, et qui, suivant lui, sont propres à l'homme; mais il n'en faut pas davantage pour établir la distinction qu'il a en vue, et

Dès là donc nous commençons à nous élever au-dessus des dispositions corporelles; et il faut ici remarquer que dès que dans ce chemin nous avons fait un premier pas, nos progrès n'ont plus de bornes. Car le propre des réflexions, c'est de s'élever les unes sur les autres; de sorte qu'on réfléchit sur ses réflexions jusqu'à l'infini [1].

Au reste, quand nous parlons de ces retours sur nous-mêmes, il n'est plus besoin d'avertir que ce retour ne se fait pas à la manière de celui des corps. Réfléchir n'est pas exercer un mouvement circulaire; autrement, tout corps qui tourne s'entendrait lui-même, et son mouvement [2]. Réfléchir, c'est recevoir au-dessus des mouvements corporels, et au-dessus même des sensations, une lumière qui nous rend capables de chercher la vérité jusque dans sa source.

C'est pourquoi, en passant, ceux-là s'abusent, qui, voulant donner aux bêtes du raisonnement, croient pouvoir le renfermer dans certaines bornes. Car, au contraire, une réflexion en attire une autre; et la nature des animaux pourra s'élever à tout dès qu'elle pourra sortir de la ligne droite [3].

C'est ainsi que d'observations en observations, les inventions humaines se sont perfectionnées. L'homme attentif à la vérité a connu ce qui était propre ou mal propre à ses desseins, et s'est trouvé l'imagination remplie, par les sensations, d'une infinité d'images. Par cette force qu'il a de réfléchir, il les a assemblées, il les a disjointes; il s'est en cette manière formé des desseins; il a cherché des matières propres à l'exécution. Il a vu qu'en fondant le bas il pouvait élever le haut : il a bâti, il a occupé de grands espaces dans l'air, et a étendu sa demeure naturelle. En étudiant la nature, il a trouvé des moyens de lui

faire entendre ce qu'il appelle réflexion.

1. Il y a là peut-être un peu d'exagération; Leibniz a fait remarquer qu'au contraire il y a toujours un point où il faut s'arrêter, une réflexion qui n'est pas refléchie, sans quoi, on s'épuiserait sur une première pensée.

2. On ne sait trop à qui s'adresse cette remarque, ni quels sont les philosophes qui ont pu assimiler la réflexion à un mouvement, et surtout à un mouvement circulaire.

3. Voilà pourquoi il n'est pas bon d'accorder trop facilement à l'animal quelque raisonnement, ou la faculté de former des idées générales. On ne verrait pas pourquoi, ayant ce pouvoir, il en fait un si pauvre emploi.

donner de nouvelles formes, il s'est fait des instruments; il s'est fait des armes; il a élevé les eaux qu'il ne pouvait pas aller puiser dans le fond où elles étaient: il a changé toute la face de la terre; il en a creusé, il en a fouillé les entrailles, et il y a trouvé de nouveaux secours : ce qu'il n'a pu atteindre, de si loin qu'il a pu l'apercevoir, il l'a tourné à son usage. Ainsi les astres le dirigent dans ses navigations et dans ses voyages; ils lui marquent et les saisons et les heures. Après six mille ans d'observations, l'esprit humain n'est pas épuisé; il cherche et il trouve encore, afin qu'il connaisse qu'il peut trouver jusqu'à l'infini, et que la seule paresse peut donner des bornes à ses connaissances et à ses inventions [1].

Qu'on me montre maintenant que les animaux aient ajouté quelque chose, depuis l'origine du monde, à ce que la nature leur avait donné, j'y reconnaîtrai de la réflexion et de l'invention. Que s'ils vont toujours un même train, comme les eaux et comme les arbres, c'est folie de leur donner un principe dont on ne voit parmi eux aucun effet.

Et il faut ici remarquer que les animaux à qui nous voyons faire les ouvrages les plus industrieux, ne sont pas ceux où d'ailleurs nous nous imaginons le plus d'esprit. Ce que nous voyons de plus ingénieux parmi les animaux, sont les réservoirs des fourmis, si l'observation en est véritable; les toiles des araignées, et les filets qu'elles tendent aux mouches; les rayons de miel des abeilles; la coque des vers à soie; les coquillages des limaçons et des autres animaux semblables, dont la bave forme autour d'eux des bâtiments si ornés et d'une architecture si bien entendue : et toutefois ces animaux n'ont d'ailleurs aucune marque d'esprit, et ce serait une erreur de les estimer plus ingénieux que les autres, puisqu'on voit que leurs ouvrages

1. « De sorte, dit Pascal, que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et apprend continuellement. » L'idée du progrès est très-nettement marquée par Bossuet, et même celle du progrès « jusqu'à l'infini. » Mais il le borne à une connaissance de plus en plus complète de la vérité.

ont en effet tant d'esprit qu'ils les passent, et doivent sortir d'un principe supérieur [1].

Ainsi la raison nous persuade que ce que les animaux font de plus industrieux, se fait de la même sorte que les fleurs, les arbres, et les animaux eux-mêmes, c'est-à-dire avec art du côté de Dieu, et sans art qui réside en eux [2].

IX. Seconde cause des inventions et de la variété de la vie humaine; la liberté.

Mais du principe de réflexion qui agit en nous, naît une seconde chose : c'est la liberté [3], nouveau principe d'invention et de variété parmi les hommes. Car l'âme, élevée par la réflexion au-dessus du corps et au-dessus des objets, n'est point entraînée par leurs impressions, et demeure libre et maîtresse des objets et d'elle-même. Ainsi elle s'attache à ce qu'il lui plaît, et considère ce qu'elle veut, pour s'en servir selon les fins qu'elle se propose [4].

Cette liberté va si loin que, l'âme s'y abandonnant, sort quelquefois des limites que la raison lui prescrit; et ainsi, parmi les mouvements qui diversifient en tant de manières la vie humaine, il faut compter les égarements et les fautes.

De là sont nées mille inventions : les lois, les instructions, les récompenses, les châtiments, et les autres moyens qu'on a inventés pour contenir ou pour redresser la liberté égarée.

Les animaux ne s'égarent pas en cette sorte; c'est pourquoi on ne les blâme jamais. On les frappe bien de nouveau, par la même raison qui fait qu'on retouche souvent

1. On s'accorde à reconnaître que les insectes, ouvriers très-industrieux, ne manifestent guère d'intelligence. Il y a toutefois des naturalistes qui prétendent le contraire, mais on ne peut trop se défier de ces observations qui marquent un parti pris de trouver partout du raisonnement. Leurs arts sont d'institution naturelle; ils ne les apprennent pas, et vivre pour eux, c'est les exercer.

2. Sans doute Dieu est la cause première de tout ce qui existe, et la raison de tout ce qui se fait. Mais les œuvres des animaux ont en eux leur cause prochaine; elles varient avec leur organisation, et suivant les différences d'impressions qui en résultent.

3. La liberté ne peut naître de la réflexion, elle est le fond essentiel de l'âme, et la réflexion même ne pourrait être sans elle : pour réfléchir, il faut se posséder. Mais il est juste de dire que la réflexion à son tour la porte à la perfection dont elle est susceptible chez l'homme.

4. Voir, sur la liberté, plus haut, chapitre I, § XVIII.

à la corde qu'on veut monter sur un certain ton, mais les blâmer, ou se fâcher contre eux, c'est comme quand, de colère, on rompt sa plume qui ne marque pas, ou qu'on jette à terre un couteau qui refuse de couper [1].

Ainsi la nature humaine a une étendue en bien et en mal, qu'on ne trouve point dans la nature animale. Et c'est pourquoi les passions, dans les animaux, ont un effet plus simple et plus certain. Car les nôtres se compliquent par nos réflexions, et s'embarrassent mutuellement. Trop de vues, par exemple, mêleront la crainte avec la colère, ou la tristesse avec la joie. Mais comme les animaux, qui n'ont point de réflexion, n'ont que les objets naturels, leurs mouvements sont moins détournés.

Joint que l'âme, par sa liberté, est capable de s'opposer aux passions avec une telle force, qu'elle en empêche l'effet : ce qui étant une marque de raison dans l'homme, le contraire est une marque que les animaux n'ont point de raison [2].

Car, partout où la passion domine sans résistance, le corps et ses mouvements y font et y peuvent tout; et ainsi la raison ne peut pas y être.

Mais le grand pouvoir de la volonté sur le corps consiste dans ce prodigieux effet que nous avons remarqué, que l'homme est tellement maître de son corps, qu'il peut même le sacrifier à un plus grand bien qu'il se propose [3]. Se jeter au milieu des coups, et s'enfoncer dans les traits par une impétuosité aveugle, comme il arrive aux animaux, ne marque rien au-dessus du corps : car un verre se brise bien en tombant d'en haut de son propre poids [4]. Mais se

1. L'homme est disposé à voir partout des causes libres et intentionnelles, il anime toute la nature ; mais la réflexion le désabuse peu à peu. On ne punit pas un animal, on le frappe.

2. On prétend que l'animal aussi peut réprimer ses passions, et s'abstenir d'un acte qu'il désire accomplir, et de fait, nous obtenons de nos chiens cette espèce d'empire sur eux-mêmes ; mais il s'explique par la prédominance de certaines impressions que l'éducation a substituées à celles qui étaient primitives. Il n'y a là rien qui ressemble à la volonté libre.

3. Le corps, de sa nature, ne connaît ni le danger ni la sécurité ; quand nous le menons au péril, ce n'est pas contre lui que nous luttons, mais contre un penchant naturel que nous contrarions. L'apostrophe si connue de Turenne à son corps : « Tu trembles, carcasse, etc. » s'adresse en réalité à son âme, en tant qu'elle est le principe des désirs et des aversions.

4. Nouvelle comparaison du genre

déterminer à mourir avec connaissance et par raison, malgré toute la disposition du corps qui s'oppose à ce dessein, marque un principe supérieur au corps; et parmi tous les animaux, l'homme est le seul où se trouve ce principe.

La pensée d'Aristote est belle ici, que l'homme seul a la raison, parce que seul il peut vaincre et la nature et la coutume [1].

X. Combien la sagesse de Dieu paraît dans les animaux.

Par les choses qui ont été dites, il paraît manifestement qu'il n'y a dans les animaux ni art, ni réflexion, ni invention, ni liberté [2]. Mais moins il y a de raison en eux, plus il y en a dans celui qui les a faits.

Et certainement, c'est l'effet d'un art admirable, d'avoir si industrieusement travaillé la matière, qu'on soit tenté de croire qu'elle agit par elle-même [3], et par une industrie qui lui est propre.

Les sculpteurs et les peintres semblent animer les pierres et faire parler les couleurs, tant ils y représentent vivement les actions extérieures qui marquent la vie. On peut dire, à peu près dans le même sens, que Dieu fait raisonner les animaux, parce qu'il imprime dans leurs actions une image si vive de raison, qu'il semble d'abord qu'ils raisonnent.

Il semble, en effet, que Dieu ait voulu nous donner dans

de celles qu'on a déjà relevées et qui par leur impropriété tournent contre la vérité qu'elle devraient confirmer. Que l'animal n'ait qu'une aveugle impétuosité, que le chien se jette sans dévouement réfléchi, au devant du danger qui menace son maître, on doit l'accorder à Bossuet; mais ce n'est pas là le mouvement d'un verre qui se brise en tombant; c'est l'effet d'une passion interne, généreuse et bonne, quoiqu'elle n'ait pas de valeur morale.

1. « L'homme fait par raison beaucoup de choses contraires à la nature et à la coutume. » (Aristote, *Politique*, VII, 13.) En résumé, l'auteur n'a pas tenu les promesses de son titre : il a faiblement indiqué en quoi la liberté est la seconde cause des inventions et de la variété de la vie humaine. Il a seulement proclamé que les animaux ne la possèdent pas; ceux qui les égalent à l'homme ne le contesteront pas, puisqu'ils la nient et chez lui et chez eux.

2. Toutes ces propositions sont vraies; elles ont été affirmées plutôt que prouvées, comme il convient à cet exposé rapide. La discussion des faits est ce qui préoccupe le moins Bossuet, et ce qui nous convaincrait le mieux.

3. Ce n'est pas la matière qui agit : si elle pouvait sentir, désirer, et se souvenir, on ne voit pas pourquoi elle ne pourrait pas penser. Ce n'est pas le corps des animaux qui est doué de cette « industrie. » Il y a en eux une âme inférieure à la nôtre.

les animaux, une image de raisonnement, une image de finesse; bien plus, une image de vertu, et une image de vice; une image de piété dans le soin qu'ils montrent tous pour leurs petits, et quelques-uns pour leurs pères; une image de prévoyance, une image de fidélité, une image de flatterie, une image de jalousie et d'orgueil, une image de cruauté, une image de fierté et de courage. Ainsi les animaux nous sont un spectacle, où nous voyons nos devoirs et nos manquements dépeints[1]. Chaque animal est chargé de sa représentation : il étale, comme un tableau, la ressemblance qu'on lui a donnée; mais il n'ajoute, non plus qu'un tableau, rien à ses traits. Il ne montre d'autre invention que celle de son auteur : et il est fait, non pour être ce qu'il nous paraît, mais pour nous en rappeler le souvenir.

Admirons donc, dans les animaux, non point leur finesse et leur industrie : car il n'y a point d'industrie où il n'y a point d'invention; mais la sagesse de celui qui les a construits avec tant d'art, qu'ils semblent même agir avec art.

XI. Les animaux sont soumis à l'homme, et n'ont pas même le dernier degré du raisonnement.

Il n'a pas voulu toutefois que nous fussions déçus par cette apparence de raisonnement que nous voyons dans les animaux. Il a voulu, au contraire, que les animaux fussent des instruments dont nous nous servons, et que cela même fût un jeu pour nous.

Nous domptons les animaux les plus forts, et venons à bout de ceux qu'on imagine les plus rusés. Et il est bon de remarquer que les hommes les plus grossiers sont ceux que nous employons à conduire les animaux, ce qui montre combien ils sont au-dessous du raisonnement, puisque le dernier degré de raisonnement suffit pour les conduire comme on veut.

1. C'est l'idée première des fables de La Fontaine; il serait pourtant excessif de croire que Dieu ait fait les animaux pour être nos images, et il y a à penser que c'est nous qui leur prêtons leur plus grande ressemblance avec nous-mêmes. Malebranche a dit : « l'homme humanise tout. »

Une autre chose nous fait voir encore combien les bêtes sont loin de raisonner. Car on n'en a jamais vu qui fussent touchées de la beauté des objets qui se présentent à leurs yeux, ni de la douceur des accords, ni des autres choses semblables, qui consistent en proportion et en mesure[1]; c'est-à-dire, qu'elles n'ont pas même cette espèce de raisonnement qui accompagne toujours en nous la sensation, et qui est le premier effet de la réflexion.

Qui considérera toutes ces choses, s'apercevra aisément que c'est l'effet d'une ignorance grossière, ou de peu de réflexion, de confondre les animaux avec l'homme, ou de croire qu'ils ne diffèrent que du plus au moins[2]; car on doit avoir aperçu combien il y a d'objets dont les animaux ne peuvent être touchés, et qu'il n'y en a aucun dont on puisse juger vraisemblablement qu'ils entendent la nature et les convenances.

XII. Réponse à l'objection tirée de la ressemblance des organes.

Et quand on croit pouvoir prouver la ressemblance du principe intérieur par celles des organes, on se trompe doublement : premièrement, en ce qu'on croit l'intelligence absolument attachée aux organes corporels; ce que nous avons vu être très-faux. Et le principe dont se servent les défenseurs des animaux, devrait leur faire tirer une conséquence opposée à celle qu'ils tirent. Car s'ils soutiennent, d'un côté, que les organes sont communs entre les hommes et les bêtes; comme d'ailleurs il est clair que les hommes entendent des objets dont on ne peut pas même soupçonner que les animaux aient la moindre lumière, il faudrait conclure nécessairement que l'intelligence de ces

1. On a pourtant soutenu que quelques animaux, entre autres la pie, peuvent compter jusqu'à un certain nombre. Mais les preuves qu'on en donne sont loin d'être authentiques.

2. Il faudrait s'entendre sur le sens de ces mots « du plus au moins. » S'ils signifient qu'on puisse remonter du plus stupide des animaux jusqu'à l'homme par une série de transitions sans lacune, ils expriment une erreur. Entre le plus intelligent des animaux et l'homme le plus grossier, il y a un hiatus énorme. Si l'on veut dire, au contraire, que l'animal participe à la nature spirituelle, qu'il a quelques-uns des attributs qui se retrouvent en notre âme avec un caractère nouveau et d'autres attributs, ajoutés par surcroît, il paraît qu'on n'avance rien de contraire à la vérité. Mais il vaut mieux exagérer la différence que l'atténuer.

objets n'est point attachée aux organes, et qu'elle dépend d'un autre principe[1].

Mais, secondement, on se trompe quand on assure qu'il n'y a point de différence d'organes entre les hommes et les animaux; car les organes ne consistent pas dans cette masse grossière que nous voyons et que nous touchons. Elle dépend de l'arrangement des parties délicates et imperceptibles, dont on aperçoit quelque chose en y regardant de près, mais dont toute la finesse ne peut être sentie que par l'esprit.

Or personne ne peut savoir jusqu'où va dans le cerveau cette délicatesse d'organes[2]. On dit seulement que l'homme, à proportion de sa grandeur, contient dans sa tête, sans comparaison, plus de cervelle qu'aucun animal, quel qu'il soit[3].

Et nous pouvons juger de la délicatesse des parties de notre cerveau, par celle de notre langue. Car la langue de la plupart des animaux, quelque semblable qu'elle paraisse à la nôtre dans sa masse extérieure, est incapable d'articulation. Et pour faire que la nôtre puisse articuler distinctement tant de sons divers, il est aisé de juger de combien de muscles délicats elle a dû être composée[4].

1. On remarquera l'importance de cette réflexion. De deux choses l'une : ou l'organisation de l'homme diffère peu de celle des animaux supérieurs, ou au contraire elle en est très-différente. Dans le premier cas, il faut chercher ailleurs, c'est-à-dire dans la force invisible qui se sert de l'organisation, la cause de l'incontestable supériorité de l'homme ; dans le second, il faut renoncer à dire qu'il n'est que le premier des animaux, et qu'il descend peut-être d'un singe. C'est la première de ces deux alternatives qui paraît fondée ; l'homme ressemble beaucoup par ses organes extérieurs et intérieurs aux grands mammifères : la conclusion à en tirer est tout en faveur du spiritualisme.

2. La physiologie du cerveau, malgré de réels progrès, est loin d'être achevée. Il semble pourtant reconnu des physiologistes les plus éminents que les différences qui distinguent celui de l'homme de celui des singes anthropomorphes, ne sont pas très-marquées. Cette conclusion est peut-être favorable à ceux qui font de l'homme un singe perfectionné ; mais elle semble bien contraire au matérialisme, qui ne peut pas expliquer comment les mouvements de deux organes si analogues produisent des phénomènes si inégaux.

3. Ce fait même est contesté : proportion gardée, l'homme a un cerveau moindre que certains singes et quelques oiseaux, entre autres le serin. On a cherché à expliquer la supériorité de l'intelligence humaine par le poids, le volume, la forme, la composition chimique du cerveau ; on n'est arrivé à rien de concluant. Un savant naturaliste conclut aussi : « Derrière l'élément matériel se cache une inconnue, une x, jusqu'ici indéterminée et qui ne se reconnaît qu'à ses effets. » Cette inconnue qui échappe aux dissections, la conscience la connaît depuis longtemps : c'est l'âme. ».

4. Cette particularité n'est pas très-bien observée : beaucoup d'animaux

Maintenant, il est certain que l'organisation du cerveau doit être d'autant plus délicate, qu'il y a, sans comparaison, plus d'objets dont il peut recevoir les impressions, qu'il n'y a de sons que la langue puisse articuler.

Mais, au fond, c'est une méchante preuve de raisonnement que celle qu'on tire des organes, puisque nous avons vu si clairement combien il est impossible que le raisonnement y soit attaché et assujetti de lui-même[1].

Ce qui fait raisonner l'homme n'est pas l'arrangement des organes, c'est un rayon et une image de l'esprit divin; c'est une impression, non point des objets, mais des vérités éternelles, qui résident en Dieu comme dans leur source; de sorte que, vouloir voir les marques du raisonnement dans les organes, c'est chercher à mettre tout l'esprit dans le corps.

Et il n'y a rien assurément de plus mauvais sens, que de conclure, qu'à cause que Dieu nous a donné un corps semblable aux animaux, il ne nous a rien donné de meilleur qu'à eux. Car, sous les mêmes apparences, il a pu cacher divers trésors; et ainsi il en faut croire autre chose que les apparences.

Ce n'est pas en effet par la nature ou par l'arrangement de nos organes, que nous connaissons notre raisonnement. Nous le connaissons par expérience en ce que nous nous sentons capables de réflexion[2] : nous connaissons un pareil talent dans les hommes nos semblables, parce que nous voyons par mille preuves, et surtout par le langage, qu'ils pensent et qu'ils réfléchissent comme nous[3];

sont aussi bien pourvus que l'homme; et les oiseaux, mieux que lui. S'ils ne parlent pas, c'est qu'ils ne peuvent penser au moyen d'idées générales.

1. Il est possible que le cerveau soit l'organe indispensable de certaines fonctions psychologiques, par exemple de la sensation et de l'imagination. Comme ce sont là les matériaux primitifs auxquels la pensée pure s'applique, et que, suivant Bossuet, « on n'entend point sans imaginer ni sans avoir senti, » on peut comprendre que l'esprit soit indirectement assujetti à des conditions cérébrales.

2. Voilà pourquoi les rapports du cerveau et de la pensée restent profondément inconnus, malgré tant de travaux. Les deux choses sont d'ordre différent et ne peuvent se saisir par les mêmes moyens; le microscope ne révélera jamais que des fibres menues, des mouvements secrets, et la pensée n'est perceptible qu'à elle-même.

3. C'est par une induction que nous savons que nous avons des semblables; par le même procédé nous pouvons arriver à connaître combien les animaux sont différents de nous. La certitude est égale des deux côtés.

et comme nous n'apercevons dans les animaux aucune marque de réflexion, nous devons conclure qu'il n'y a en eux aucune étincelle de raisonnement.

Je ne veux point ici exagérer ce que la figure humaine a de singulier, de noble, de grand, d'adroit et de commode au-dessus de tous les animaux : ceux qui l'étudieront le découvriront aisément ; et ce n'est pas cette différence de l'homme d'avec la bête que j'ai eu dessein d'expliquer[1].

XIII. Ce que c'est que l'instinct qu'on attribue ordinairement aux animaux. Deux opinions sur ce point.

Mais, après avoir prouvé que les bêtes n'agissent point par raisonnement, examinons par quel principe on doit croire qu'elles agissent. Car il faut bien que Dieu ait mis quelque chose en elles, pour les faire agir convenablement comme elles font, et pour les pousser aux fins auxquelles il les a destinées. Cela s'appelle ordinairement instinct. Mais comme il n'est pas bon de s'accoutumer à dire des mots qu'on n'entende pas, il faut voir ce qu'on peut entendre par celui-ci[2].

Le mot d'instinct, en général, signifie impulsion. Il est opposé à choix ; et on a raison de dire que les animaux agissent par impulsion plutôt que par choix.

Mais qu'est-ce que cette impulsion et cet instinct? Il y a sur cela deux opinions qu'il est bon de rapporter en peu de paroles.

1. On peut même signaler d'autres différences apparentes entre l'homme et les animaux qui lui ressemblent le plus : « L'organisme de l'homme, dit un auteur contemporain, n'a pas son but en lui-même. Rien n'indique que le corps du singe soit fait pour autre chose que pour se nourrir et se reproduire. Tout indique que celui de l'homme est un instrument destiné à un travail plus relevé. Tout confirme avec la dernière rigueur le mot célèbre de Pascal : « L'homme est visiblement fait pour penser. » (H. JOLY, *l'Instinct*, page 254.)

2. L'instinct ne peut guère se définir que par opposition, non pas à l'intelligence, mais à la volonté. L'activité de l'homme est spontanée ou réfléchie : il meut son corps, il pense, il aime, de deux façons différentes, soit par l'essor tout naturel de ses facultés, soit de propos délibéré. La conscience et la liberté président au second de ces développements, et manquent au premier, qui peut être provoqué par de simples impressions. Si on laisse de côté nos instincts intellectuels et nos affections les plus élevées, qu'on réduise « l'homme de la nature » à ses attributs les plus humbles, à savoir la sensation, le mouvement, et quelques phénomènes consécutifs, on aura tout ce qui revient à l'animal. Descartes lui attribue beaucoup moins et le transforme en une simple machine.

La première veut que l'instinct des animaux soit un sentiment. La seconde n'y reconnaît autre chose qu'un mouvement semblable à celui des horloges et autres machines.

Ce dernier sentiment est presque né dans nos jours. Car encore que Diogène le Cynique eût dit, au rapport de Plutarque, que les bêtes ne sentaient pas, à cause de la grossièreté de leurs organes, il n'avait point eu de sectateurs. Du temps de nos pères, un médecin espagnol a enseigné la même doctrine au siècle passé, sans être suivi, à ce qu'il paraît, de qui que ce soit [1]. Mais depuis peu, M. Descartes a donné un peu plus de vogue à cette opinion, qu'il a aussi expliquée par de meilleurs principes que tous les autres.

La première opinion, qui donne le sentiment pour instinct [2], remarque premièrement que notre âme a deux parties, la sensitive et la raisonnable. Elle remarque secondement que, puisque ces deux parties ont en nous des opérations si distinctes, on peut les séparer entièrement; c'est-à-dire que, comme on comprend qu'il y a des substances purement intelligentes, comme sont les anges, il y en aura aussi de purement sensitives, comme sont les bêtes [3].

Ils y mettent donc tout ce qu'il y a en nous qui ne raisonne pas, c'est-à-dire, non-seulement le corps et les organes, mais encore les sensations, les imaginations, les passions, enfin tout ce qui suit les dispositions corporelles et qui est dominé par les objets.

Mais comme nos imaginations et nos passions ont souvent beaucoup de raisonnement mêlé, ils retranchent tout cela aux bêtes; et, en un mot, ils n'y mettent que ce qui se peut faire sans réflexion.

1. Plutarque rapporte cette assertion dans l'indigeste recueil qui porte ce titre : « *Sur les opinions des philosophes*, v, 21. » Quant au livre du médecin espagnol, c'est l'*Antoniana Margarita*, œuvre de Gomez Pereira, qu'on a accusé Descartes d'avoir mise à contribution sans la nommer, pour soutenir son hypothèse de l'automatisme des bêtes.

2. C'est-à-dire qui explique l'instinct par l'action des sensations et leur effet sur les mouvements. C'est en général l'opinion de toute l'école, et celle d'Aristote.

3. Aristote après avoir établi que « sentir et juger sont choses très-différentes, » ajoute, comme preuve, que certains animaux ont l'une de ces facultés sans avoir l'autre. (*De l'âme*, II, 2. 10.) La réciproque ne serait pas vraie, du moins pour les créatures de ce monde.

Il est maintenant aisé de déterminer ce qui s'appelle instinct, dans cette opinion; car, en donnant aux bêtes tout ce qu'il y a en nous de sensitif, on leur donne par conséquent le plaisir et la douleur, et les appétits ou les aversions qui les suivent; car tout cela ne dépend point du raisonnement.

L'instinct des animaux ne sera donc autre chose que le plaisir et la douleur, que la nature aura attachés en eux, comme en nous, à certains objets, et aux impressions qu'ils font dans le corps.

Et il semble que le poëte ait voulu expliquer cela, lorsque, parlant des abeilles, il dit qu'elles ont soin de leurs petits, touchées par une certaine douceur.

Ce sera donc par le plaisir et par la douleur que Dieu poussera et incitera les animaux aux fins qu'il s'est proposées; car à ces deux sensations sont joints naturellement les appétits convenables.

A ces appétits seront jointes, par un ordre de la nature, les actions extérieures, comme s'approcher ou s'éloigner; et c'est ainsi, disent-ils, que poussés par le sentiment d'une douleur violente, nous retirons promptement, et avant toute autre réflexion, notre main du feu.

Et si la nature a pu attacher les mouvements extérieurs du corps à la volonté raisonnable, elle a pu aussi les attacher à ces appétits brutaux dont nous venons de parler.

Telle est la première opinion touchant l'instinct. Elle paraît d'autant plus vraisemblable, qu'en donnant aux animaux le sentiment et ses suites, elle ne leur donne rien dont nous n'ayons l'expérience en nous-mêmes, et que d'ailleurs elle sauve parfaitement la dignité de la nature humaine, en lui réservant le raisonnement [1].

Elle a pourtant ses inconvénients, comme toutes les opinions humaines. Le premier est, que la sensation, par toutes les choses qui ont été dites et par beaucoup d'autres, ne peut pas être une affection des corps. On peut bien les

1. Bossuet semble donc incliner à accepter cette explication; elle est certainement la meilleure des deux; il y a peu de chose à y changer pour la rendre absolument bonne, et « ses inconvénients » ne sont qu'apparents.

subtiliser, les rendre plus déliés, les réduire en vapeurs et en esprits ; par là ils deviendront plus vites, plus mobiles, plus insinuants, mais cela ne les fera pas sentir [1].

Toute l'Ecole [2] en est d'accord. Et aussi, en donnant la sensation aux animaux, elle leur donne une âme sensitive distincte du corps.

Cette âme n'a point d'étendue, autrement elle ne pourrait pas pénétrer tout le corps, ni lui être unie, comme l'École le suppose [3].

Cette âme est indivisible, selon saint Thomas, toute dans le tout, et toute dans chaque partie. Toute l'École le suit en cela, du moins à l'égard des animaux parfaits ; car, à l'égard des reptiles et des insectes, dont les parties séparées ne laissent pas que de vivre, c'est une difficulté à part, sur laquelle l'École même est fort partagée, et qu'il ne s'agit pas ici de traiter [4].

Que si l'âme qu'on donne aux bêtes est distincte du corps, si elle est sans étendue et indivisible, il semble qu'on ne peut pas s'empêcher de la reconnaître pour spirituelle [5].

Et de là naît un autre inconvénient. Car si cette âme est distincte du corps, si elle a son être à part, la dissolution du corps ne doit point la faire périr ; et nous retombons par là dans l'erreur des Platoniciens, qui mettaient toutes les âmes immortelles, tant celles des hommes que celles des animaux [6].

Voilà deux grands inconvénients, et voici par où on en sort.

1. Voir plus haut la conclusion du chapitre III.

2. L'Ecole, c'est la tradition scolastique qui se continuait encore dans l'enseignement.

3. Il y en a une autre raison bien plus certaine, c'est qu'elle ne pourrait ni sentir, ni imaginer, ni désirer.

4. Ce problème avait été déjà plusieurs fois examiné par Aristote, et il a beaucoup préoccupé les scolastiques ; il n'a fait que se compliquer par les découvertes de la science moderne.

5. La conséquence n'est pas forcée ; mais on devra au moins la reconnaître pour immatérielle.

6. Cette erreur, si c'en est une, est aussi celle de Leibniz. Mais elle n'est pas nécessairement attachée à toute doctrine qui reconnaît une nature immatérielle dans l'animal. Car si ce principe est entièrement soumis aux organes, dépendant d'eux, n'agissant que par eux et pour eux, on ne voit pas comment il pourrait survivre à leur dissolution. Ce serait une survivance tout illusoire, puisque ne rien faire c'est ne pas être. D'ailleurs l'immortalité a son fondement le plus solide dans la liberté et le mérite, et l'animal n'a rien à revendiquer de ces attributs ; quand son âme serait indestructible, elle ne serait pas immortelle, comme le peut-être une personne.

Et premièrement, saint Thomas et les autres docteurs de l'École ne croient pas que l'âme soit spirituelle, précisément pour être distincte du corps, ou pour être indivisible.

Pour cela, il faut entendre ce qu'on appelle proprement spirituel.

Spirituel, c'est immatériel [1]; et saint Thomas appelle immatériel, ce qui non-seulement n'est pas matière, mais qui de soi est indépendant de la matière.

Cela même, selon lui, est intellectuel. Il n'y a que l'intelligence qui d'elle-même soit indépendante de la matière, et qui ne tienne à aucun organe corporel.

Il n'y a donc proprement en nous d'opération spirituelle que l'opération intellectuelle. Les opérations sensitives ne s'appellent point de ce nom, parce qu'en effet nous les avons vues tout à fait assujetties à la matière et au corps. Elles servent à la partie spirituelle, mais elles ne sont pas spirituelles; et aucun auteur, que je sache, ne leur a donné ce nom [2].

Tous les philosophes, même les païens, ont distingué en l'homme deux parties, l'une raisonnable, qu'ils appellent νοῦς, *mens;* en notre langue, esprit, intelligence; l'autre qu'ils appellent sensitive et irraisonnable.

Ce que les philosophes païens ont appelé νοῦς, *mens,* partie raisonnable et intelligente, c'est à quoi les saints Pères ont donné le nom de spirituel; en sorte que, dans leur langage, nature spirituelle et nature intellectuelle, c'est la même chose.

1. On peut au contraire distinguer l'immatériel et le spirituel : toute force est simple, et, par là même, n'ayant aucun rapport avec le nombre, l'étendue et la figure, est immatérielle. En ce sens, on peut même dire avec Leibniz que les principes des choses matérielles ne sont pas matériels; à plus forte raison, le dira-t-on de l'âme des bêtes, qui est au moins sensible, et capable de ce genre de pensée qui est bornée à conserver l'image des sensations et à les reproduire au hasard des impressions nouvelles. Tout ce qui est spirituel est immatériel; mais la réciproque n'est pas vraie : il faut ajouter à l'immatérialité les grands attributs de la conscience, de la pensée et de la liberté pour concevoir un être digne d'être appelé un esprit, titre qui convient à l'homme seul parmi ceux que nous connaissons par expérience. Cette distinction est tout à fait conforme aux explications qui suivent, et qui en deviendraient plus claires.

2. Voilà pourquoi il serait bon de leur en donner un autre, et de distinguer entre l'immatériel et le spirituel.

Ainsi, le premier de tous les esprits, c'est Dieu souverainement intelligent.

La créature spirituelle est celle qui est faite à son image, qui est née pour entendre, et encore pour entendre Dieu selon sa portée.

Tout ce qui n'est point intellectuel, n'est ni l'image de Dieu, ni capable de Dieu : dès là il n'est pas spirituel.

De cette sorte, l'intellectuel et le spirituel, c'est la même chose.

Notre langue s'est conformée à cette notion. Un esprit, selon nous, est toujours quelque chose d'intelligent ; et nous n'avons point de mot plus propre pour expliquer celui de νοῦς et de *mens*, que celui de l'esprit.

En cela nous suivons l'idée du mot d'esprit et de spirituel qui nous est donnée dans l'Écriture, où tout ce qui s'appelle esprit, au sens dont il s'agit, est intelligent, et où les seules opérations qui sont nommées spirituelles, sont les intellectuelles.

C'est en ce sens que saint Paul appelle Dieu le Père de tous les esprits, c'est-à-dire de toutes les créatures intellectuelles capables de s'unir à lui.

Dieu est esprit, dit Notre-Seigneur, *et ceux qui l'adorent, doivent l'adorer en esprit et en vérité :* c'est-à-dire que cette suprême intelligence doit être adorée par l'intelligence.

Selon cette notion, les sens n'appartiennent pas à l'esprit.

Quand l'Apôtre distingue l'homme animal d'avec l'homme spirituel, il distingue celui qui agit par les sens, d'avec celui qui agit par l'entendement et s'unit à Dieu.

Quand le même Apôtre dit que la chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair, il entend que la partie intelligente combat la partie sensitive ; que l'esprit, capable de s'unir à Dieu, est combattu par le plaisir sensible attaché aux dispositions corporelles.

Le même Apôtre, en séparant les fruits de la chair d'avec les fruits de l'esprit, par ceux-ci entend les vertus intellectuelles, et par ceux-là entend les vices qui nous attachent aux sens et à leurs objets.

Et encore que, parmi les fruits de la chair, il range beau-

coup de vices qui semblent n'appartenir qu'à l'esprit, tels que sont l'orgueil et la jalousie, il faut remarquer que ces sentiments vicieux s'excitent principalement par les marques sensibles de préférence que nous désirons pour nous-mêmes, et que nous envions aux autres; ce qui donne lieu de les ranger parmi les vices qui tirent leur origine des objets sensibles.

Il se voit donc que les sensations, d'elles-mêmes ne font point partie de la nature spirituelle, parce que en effet elles sont totalement assujetties aux objets corporels, et aux dispositions corporelles.

Ainsi la spiritualité commence en l'homme, où la lumière de l'intelligence et de la réflexion commence à poindre, parce que c'est là que l'âme commence à s'élever au-dessus du corps; et non-seulement à s'élever au-dessus, mais encore à le dominer, et à s'attacher à Dieu, c'est-à-dire au plus spirituel et au plus parfait de tous les objets.

Quand donc on aura donné les sensations aux animaux, il paraît qu'on ne leur aura rien donné de spirituel. Leur âme sera de même nature que leurs opérations, lesquelles, en nous-mêmes, quoiqu'elles viennent d'un principe qui n'est pas un corps, passent partout pour charnelles et corporelles, par leur assujettissement total aux dispositions du corps.

De cette sorte, ceux qui donnent aux bêtes des sensations, et une âme qui en soit capable, interrogés si cette âme est un esprit ou un corps, répondront qu'elle n'est ni l'un ni l'autre. C'est une nature mitoyenne [1], qui n'est pas un corps, parce qu'elle n'est pas étendue en longueur, largeur et profondeur; qui n'est pas un esprit, parce qu'elle est sans intelligence, incapable de posséder Dieu, et d'être heureuse.

1. Sans approuver en tout point ce langage, on peut s'arrêter à cette solution. Les animaux ont une âme, c'est-à-dire un principe immatériel de vie, de sensibilité, et même de connaissance. Car s'ils ne pensent pas, ils connaissent en certaine mesure. Cela prouve qu'il y a diverses sortes d'âmes et que le monde invisible n'est pas moins varié que celui des sens. La définition qui conviendrait à l'âme d'un chien ne serait déjà plus propre à celle d'un mouton. Il faudrait deux noms pour désigner celle de l'homme et celle de l'animal.

Ils résoudront par le même principe l'objection de l'immortalité : car encore que l'âme des bêtes soit distincte du corps, il n'y a point d'apparence qu'elle puisse être conservée séparément, parce qu'elle n'a point d'opération qui ne soit pas totalement absorbée par le corps et par la matière[1]. Et il n'y a rien de plus injuste ni de plus absurde, aux Platoniciens, que d'avoir égalé l'âme des bêtes, où il n'y a rien qui ne soit dominé absolument par le corps, à l'âme humaine, où l'on voit un principe qui s'élève au-dessus de lui, qui le pousse jusqu'à sa ruine pour contenter la raison, et qui s'élève jusqu'à la plus haute vérité, c'est-à-dire jusqu'à Dieu même[2].

C'est ainsi que la première opinion sort des deux inconvénients que nous avons remarqués. Mais la seconde croit se tirer encore plus nettement d'affaire : car elle n'est point en peine d'expliquer comment l'âme des animaux n'est ni spirituelle ni immortelle, puisqu'elle ne leur donne pour toute âme que le sang et les esprits[3].

Elle dit donc que les mouvements des animaux ne sont point administrés par les sensations, et qu'il suffit, pour les expliquer, de supposer seulement l'organisation des parties, l'impression des objets sur le cerveau, et la direction des esprits pour faire jouer les muscles.

C'est en cela que consiste l'instinct, selon cette opinion ; et ce ne sera autre chose que cette force mouvante, par laquelle les muscles sont ébranlés et agités.

Au reste, ceux qui suivent cette opinion, observent que les esprits peuvent changer de nature par diverses causes. Plus de bile mêlée dans le sang, les rendra plus impétueux et plus vifs ; le mélange d'autres liqueurs les fera plus tempérés. Autres seront les esprits d'un animal repu, autres ceux d'un animal affamé. Il y aura aussi de la différence entre les esprits d'un animal qui aura sa vigueur

1. Et qu'elle n'a aucun droit à être conservée par Dieu.

2. Les platoniciens que Bossuet reprend pour la seconde fois lui sont signalés de cette façon vague par saint Thomas ; il leur impute des opinions qui ne sont certes pas celles de Platon, sauf en un point : l'éternité des âmes.

3. Cette seconde opinion est celle de Descartes, à savoir l'hypothèse de l'animal machine ou de l'automatisme des bêtes.

entière, et ceux d'un animal déjà épuisé et recru. Les esprits pourront être plus ou moins abondants, plus ou moins vifs, plus grossiers ou plus atténués; et ces philosophes prétendent qu'il n'en faut pas davantage pour expliquer tout ce qui se fait dans les animaux, et les différents états où ils se trouvent.

Avec ce raisonnement, cette opinion jusqu'ici entre peu dans l'esprit des hommes [1]. Ceux qui la combattent, concluent de là qu'elle est contraire au sens commun; et ceux qui la défendent, répondent que peu de personnes les entendent, à cause que peu de personnes prennent la peine de s'élever au-dessus des préventions des sens et de l'enfance.

Il est aisé de comprendre, par ce qui vient d'être dit, que ces derniers conviennent avec l'École, non-seulement que le raisonnement, mais encore que la sensation, ne peut jamais précisément venir du corps; mais ils ne mettent la sensation qu'où ils mettent le raisonnement, parce que la sensation, qui d'elle-même ne connaît point la vérité, selon eux n'a aucun usage que d'exciter la partie qui la connaît.

Et ils soutiennent que les sensations ne servent de rien à expliquer ni à faire les mouvements corporels, parce que, loin de les causer, elles les suivent; en sorte que, pour bien raisonner, il faut dire : Tel mouvement est, donc telle sensation s'ensuit; et non pas, telle sensation est, donc tel mouvement s'ensuit [2].

Pour ce qui est de l'immortalité de l'âme humaine, elle

1. On sait les répugnances qu'elle souleva même au XVII[e] siècle, et l'on n'a pas oublié les protestations de madame de Sévigné qui ne peut admettre « des machines qui aiment, qui ont une élection pour quelqu'un, des machines qui sont jalouses, des machines qui craignent, etc. » ni celles de La Fontaine dans sa belle fable des *Deux Rats*, le *Renard* et l'*Œuf*. On trouvera une étude intéressante sur ce paradoxe, aujourd'hui délaissé, dans l'*Histoire de la philosophie cartésienne*, de M. Francisque Bouillier, t. I, ch. VII.

2. Les Cartésiens n'ont pas tout à fait tort ni raison : les sensations sont bien attachées aux mouvements du corps, ou si l'on veut aux impressions nerveuses, mais elles excitent à leur tour d'autres mouvements. Leur erreur est de croire que les mouvements n'ont jamais une cause interne, et sont de simples impulsions comme ceux d'un automate. Voir le *Traité des Passions* de Descartes, Partie I, article 16 : « Comment tous les membres peuvent être mus par les objets des sens et par les esprits sans l'aide de l'âme. »

n'a aucune difficulté, selon leurs principes. Car dès là qu'ils ont établi, avec toute l'École, qu'elle est distincte du corps, parce qu'elle sent, parce qu'elle entend, parce qu'elle veut, en un mot parce qu'elle pense; ils disent qu'il n'y a plus qu'à considérer que Dieu, qui aime ses ouvrages, conserve généralement à chaque chose l'être qu'il lui a une fois donné. Les corps peuvent bien être dissous, leurs parcelles peuvent bien être séparées et jetées deçà et delà, mais pour cela ils ne sont point anéantis. Si donc l'âme est une substance distincte du corps, par la même raison, ou à plus forte raison, Dieu lui conservera son être; et n'ayant point de parties, elle doit subsister éternellement dans toute intégrité[1].

XIV. Conclusion de tout ce Traité, où l'excellence de la nature humaine est de nouveau démontrée.

Voilà les deux opinions que soutiennent, touchant les bêtes, ceux qui ont aperçu qu'on ne peut sans absurdité ni leur donner du raisonnement, ni faire sentir la matière[2]. Mais, laissant à part les opinions, rappelons à notre mémoire les choses que nous avons constamment trouvées et observées dans l'âme raisonnable.

Premièrement, outre les opérations sensitives, toutes engagées dans la chair et dans la matière, nous y avons trouvé les opérations intellectuelles, si supérieures au corps, et si peu comprises dans ses dispositions, qu'au contraire elles le dominent, le font obéir, le dévouent à la mort, et le sacrifient.

Nous avons vu aussi que, par notre entendement, nous

1. Il est remarquable que Bossuet ne se prononce ni pour ni contre la doctrine cartésienne. Il ne faut pas en conclure qu'il restât indifférent. La théorie exposée au chapitre III ne se concilie guère avec le cartésianisme.

On peut pour conclure ce chapitre citer ces mots de Pascal : « il est dangereux de faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur. Il est encore plus dangereux de lui faire trop voir sa grandeur sans sa bassesse. Il est encore plus dangereux de lui faire ignorer l'un et l'autre ; mais il est très-avantageux de lui représenter l'un et l'autre. »

2. Ce sont là les deux points fermes de la doctrine de Bossuet : les bêtes ne raisonnent pas, la matière ne peut sentir. Si donc il y a quelque sentiment chez les animaux, il y a aussi un principe différent de la matière ; mais tout en inclinant à croire que le sentiment ne leur manque pas, il ne l'affirme pas. Le reste de ce chapitre est un admirable résumé des grandes vérités religieuses qu'on peut extraire de la connaissance de l'âme.

apercevons des vérités éternelles, claires et incontestables. Nous savons qu'elles sont toujours les mêmes, et nous sommes toujours les mêmes à leur égard, toujours également ravis de leur beauté, et convaincus de leur certitude; marque que notre âme est faite pour les choses qui ne changent pas, et qu'elle a en elle un fond qui aussi ne doit pas changer.

Car il faut ici observer que ces vérités éternelles sont l'objet naturel de notre entendement. C'est par elles qu'il rapporte naturellement toutes les actions humaines à leur règle; tous les raisonnements aux premiers principes, connus par eux-mêmes comme éternels et invariables; tous les ouvrages de l'art et de la nature, toutes les figures, tous les mouvements, aux proportions cachées, qui en font et la beauté et la force, enfin toutes choses généralement, aux décrets de la sagesse de Dieu, et à l'ordre immuable qui les fait aller en concours.

Que si ces vérités éternelles sont l'objet naturel de l'entendement humain, par la convenance qui se trouve entre les objets et les puissances, on voit quelle est sa nature, et qu'étant né conforme à des choses qui ne changent point, il a en lui un principe de vie immortelle.

Et parmi ces vérités éternelles qui sont l'objet naturel de l'entendement, celle qu'il aperçoit comme la première, en laquelle toutes les autres subsistent et se réunissent, c'est qu'il y a un premier Être qui entend tout avec certitude, qui fait tout ce qu'il veut, qui est lui-même sa règle, dont la volonté est notre loi, dont la vérité est notre vie.

Nous savons qu'il n'y a rien de plus impossible que le contraire de ces vérités, et qu'on ne peut jamais supposer, sans avoir le sens renversé, ou que ce premier Être ne soit pas, ou qu'il puisse changer, ou qu'il puisse y avoir une créature intelligente qui ne soit pas faite pour entendre et pour aimer ce principe de son être.

C'est par là que nous avons vu que la nature de l'âme est d'être formée à l'image de son auteur; et cette conformité nous y fait entendre un principe divin et immortel.

Car s'il y a quelque chose, parmi les créatures, qui mé-

rite de durer éternellement, c'est sans doute la connaissance et l'amour de Dieu, et ce qui est né pour exercer ces divines opérations.

Quiconque les exerce, les voit si justes et si parfaites, qu'il voudrait les exercer à jamais; et nous avons, dans cet exercice, l'idée d'une vie éternelle et bienheureuse.

Les histoires anciennes et modernes font foi que cette idée de vie immortelle se trouve confusément dans toutes les nations qui ne sont pas tout à fait brutes. Mais ceux qui connaissent Dieu, l'ont très-claire et très-distincte; car ils voient que la créature raisonnable peut vivre éternellement heureuse, en admirant les grandeurs de Dieu, les conseils de sa sagesse, et la beauté de ses ouvrages.

Et nous avons quelque expérience de cette vie, lorsque quelque vérité illustre nous apparaît, et que, contemplant la nature, nous admirons la sagesse qui a tout fait dans un si bel ordre.

Là nous goûtons un plaisir si pur, que tout autre plaisir ne nous paraît rien en comparaison. C'est ce plaisir qui a transporté les philosophes, et qui leur a fait souhaiter que la nature n'eût donné aux hommes aucunes voluptés sensuelles, parce que ces voluptés troublent en nous le plaisir de goûter la vérité toute pure.

Qui voit Pythagore ravi d'avoir trouvé les carrés des côtés d'un certain triangle, avec le carré de sa base, sacrifier une hécatombe en action de grâces : qui voit Archimède attentif à quelque nouvelle découverte, en oublier le boire et le manger : qui voit Platon célébrer la félicité de ceux qui contemplent le beau et le bon, premièrement dans les arts, secondement dans la nature, et enfin dans leur source et dans leur principe qui est Dieu : qui voit Aristote louer ces heureux moments où l'âme n'est possédée que de l'intelligence de la vérité, et juger une telle vie seule digne d'être éternelle, et d'être la vie de Dieu : mais qui voit les saints tellement ravis de ce divin exercice de connaître, d'aimer et de louer Dieu, qu'ils ne le quittent jamais, et qu'ils éteignent, pour le continuer durant tout le cours de leur vie, tous les désirs sensuels : qui voit,

dis-je, toutes ces choses, reconnaît dans les opérations intellectuelles un principe et un exercice de vie éternellement heureuse.

Et le désir d'une telle vie s'élève et se fortifie d'autant plus en nous, que nous méprisons davantage la vie sensuelle et que nous cultivons avec plus de soin la vie de l'intelligence.

Et l'âme qui entend cette vie, et qui la désire, ne peut comprendre que Dieu, qui lui a donné cette idée et lui a inspiré ce désir, l'ait faite pour une autre fin.

Et il ne faut pas s'imaginer qu'elle perde cette vie en perdant son corps; car nous avons vu que les opérations intellectuelles ne sont pas, à la manière des sensations, attachées à des organes corporels. Et encore que, par la correspondance qui se doit trouver entre toutes les opérations de l'âme, l'entendement se serve des sens et des images sensibles, ce n'est pas en se tournant de ce côté-là qu'il se remplit de la vérité, mais en se tournant vers la vérité éternelle.

Les sens n'apportent pas à l'âme la connaissance de la vérité; ils l'excitent, ils la réveillent, ils l'avertissent de certains effets : elle est sollicitée à chercher les causes; mais elle ne les découvre, elle n'en voit les liaisons, ni les principes qui font tout mouvoir, que dans une lumière supérieure qui vient de Dieu, ou qui est Dieu même.

Dieu donc est la vérité, d'elle-même toujours présente à tous les esprits, et la vraie source de l'intelligence. C'est de ce côté qu'elle voit le jour; c'est par là qu'elle respire et qu'elle vit.

Ainsi, autant que Dieu restera à l'âme (et de lui-même jamais il ne manque à ceux qu'il a faits pour lui, et sa lumière bienfaisante ne se retire jamais que de ceux qui s'en détournent volontairement), autant, dis-je, que Dieu restera à l'âme, autant vivra notre intelligence; et quoi qu'il arrive de nos sens et de notre corps, la vie de notre raison est en sûreté.

Que, s'il faut un corps à notre âme, qui est née pour lui être unie, la loi de la Providence veut que le plus digne

l'emporte ; et Dieu rendra à l'âme son corps immortel, plutôt que de laisser l'âme, faute de corps, dans un état imparfait.

Mais réduisons ces raisonnements en peu de paroles. L'âme, née pour considérer ces vérités immuables, et Dieu où se réunit toute vérité, par là se trouve conforme à ce qui est éternel.

En connaissant et en aimant Dieu, elle exerce les opérations qui méritent le mieux de durer toujours.

Dans ces opérations elle a l'idée d'une vie éternellement bienheureuse, et elle en conçoit le désir. Elle s'unit à Dieu, qui est le vrai principe de l'intelligence, et ne craint point de le perdre en perdant le corps ; d'autant plus que sa sagesse éternelle, qui fait servir le moindre au plus digne, si l'âme a besoin d'un corps pour vivre dans sa naturelle perfection, lui rendra plutôt le sien que de laisser défaillir son intelligence par ce manquement.

C'est ainsi que l'âme connaît qu'elle est née pour être heureuse à jamais, et aussi que renonçant à ce bonheur éternel, un malheur éternel sera son supplice.

Il n'y a donc plus de néant pour elle, depuis que son auteur l'a une fois tirée du néant pour jouir de sa vérité et et de sa bonté. Car, comme qui s'attache à cette vérité et à cette bonté, mérite plus que jamais de vivre dans cet exercice et de le voir durer éternellement, celui aussi qui s'en prive et qui s'en éloigne mérite de voir durer dans l'éternité la peine de sa défection.

Ces raisons sont solides et inébranlables à qui les sait pénétrer ; mais le chrétien a d'autres raisons qui sont le vrai fondement de son espérance ; c'est la parole de Dieu, et ses promesses immuables. Il promet la vie éternelle à ceux qui le servent, et condamne les rebelles à un supplice éternel. Il est fidèle à sa parole, et ne change point ; et comme il a accompli aux yeux de toute la terre ce qu'il a promis de son Fils et de son Église, l'accomplissement de ses promesses nous assure la vérité de celles de la vie future.

Vivons donc dans cette attente ; passons dans le monde sans nous y attacher. Ne regardons pas ce qui se voit, mais ce qui ne se voit pas ; parce que, comme dit l'Apôtre, ce qui se voit est passager, et ce qui ne se voit pas dure toujours.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

DE LA CONNAISSANCE DE DIEU ET DE SOI-MÊME.

INTRODUCTION..... 1

Dessein et division de ce traité..... 1

CHAPITRE I.

DE L'AME.

Argument analytique..... 2

I. Opérations sensitives, et premièrement des cinq sens..... 9

II. Le plaisir et la douleur..... 12

III. Diverses propriétés des sens..... 16

IV. Le sens commun et l'imagination..... 18

V. Des sens extérieurs et intérieurs, et plus en particulier de l'imagination..... 21

VI. Les passions..... 24

VII. Les opérations intellectuelles, et premièrement celles de l'entendement..... 31

VIII. De certains actes de l'entendement qui sont joints aux sensations, et comment on en connaît la différence..... 37

IX. Différence de l'imagination et de l'entendement... 41

X. Comment l'imagination et l'intelligence s'unissent et s'aident, et s'embarrassent mutuellement..... 43

XI. Différence d'un homme d'esprit et d'un homme d'imagination; l'homme de mémoire..... 45

XII. Les actes particuliers de l'intelligence..... 46

XIII. Les trois opérations de l'esprit..... 47

XIV. Diverses dispositions de l'entendement..... 52

XV. Les sciences et les arts..... 54

XVI. Ce que c'est que bien juger; quels en sont les moyens, et quels les empêchements..... 57

XXII. Perfection de l'intelligence au-dessus des sens..... 61

XVIII. La volonté et ses actes..... 64

XIX. La vertu et les vices; la droite raison et la raison corrompue..... 66

XX. Récapitulation..... 68

CHAPITRE II.

DU CORPS.

Argument analytique..... 69

I. Ce que c'est que le corps organique..... 70
II. Division des parties du corps, et description des extérieures..... 71
III. Description des parties intérieures, et premièrement de celles qui sont enfermées dans la poitrine..... 74
IV. Les parties qui sont au-dessous de la poitrine..... 77
V. Les passages qui conduisent aux parties ci-dessus décrites, c'est-à-dire l'œsophage et la trachée-artère..... 79
VI. Le cerveau et les organes des sens..... 81
VII. Les parties qui règnent par tout le corps, et premièrement les os..... 84
VIII. Les artères, les veines et les nerfs..... 85
IX. Le sang et les esprits..... 89
X. Le sommeil, la veille et la nourriture..... 93
XI. Le cœur et le cerveau sont les deux maîtresses parties..... 97
XII. La santé, la maladie, la mort; et à propos des maladies, les passions en tant qu'elles regardent le corps..... 99
XIII. La correspondance de toutes les parties..... 104
XIV. Récapitulation, où sont ramassées les propriétés de l'âme et du corps..... 106

CHAPITRE III.

DE L'UNION DE L'AME ET DU CORPS.

Argument analytique..... 107

I. L'âme est naturellement unie au corps..... 113
II. Deux effets de cette union, et deux genres d'opérations de l'âme..... 113
III. Les sensations sont attachées à des mouvements corporels qui se font en nous..... 115
IV. Les mouvements corporels, qui se font en nous dans les sensations, viennent des objets par le milieu. 118
V. Les mouvements de nos corps, auxquels les sensa-

tions sont attachées, sont les mouvements des nerfs 119
VI. Six propositions qui expliquent comment les sensations sont attachées à l'ébranlement des nerfs... 120
VII. Réflexions sur la doctrine précédente..... 129
VIII. Six propositions qui font voir de quoi, tant pour le corps que pour elle-même, l'âme est instruite par les sensations, et l'usage qu'elle en fait..... 131
IX. De l'imagination et des passions, et de quelle sorte il les faut considérer..... 139
X. De l'imagination en particulier, et à quel mouvement du corps elle est attachée..... 141
XI. Des passions et à quelle partie du corps elles sont unies..... 145
XII. Second effet de l'union de l'âme et du corps, où se voient les mouvements du corps assujettis aux actions de l'âme..... 151
XIII. L'intelligence n'est attachée par elle-même à aucun organe, ni à aucun mouvement du corps..... 154
XIV. L'intelligence, par sa liaison avec le sens, dépend en quelque sorte du corps, mais par accident... 157
XV. La volonté n'est attachée à aucun organe corporel, et loin de suivre les mouvements du corps, elle y préside 159
XVI. L'empire que la volonté exerce sur les mouvements extérieurs la rend indirectement maîtresse des passions..... 161
XVII. La nature de l'attention, et ses effets immédiats sur le cerveau par où paraît l'empire de la volonté.. 163
XVIII. L'âme attentive à raisonner se sert du cerveau par le besoin qu'elle a des images sensibles..... 166
XIX. L'effet de l'attention sur les passions, et comment l'âme les peut tenir en sujétion dans leur principe; où il est parlé de l'extravagance, de la folie et des songes..... 170
XX. L'homme qui a médité la doctrine précédente se connaît lui-même..... 175
XXI. Pour se bien connaître soi-même, il faut s'accoutumer, par de fréquentes réflexions, à discerner en chaque action ce qu'il y a du corps d'avec ce qu'il y a de l'âme..... 178
XXII. Comment on peut distinguer les opérations sensitives d'avec les mouvements corporels qui en sont inséparables..... 181

CHAPITRE IV.

DE DIEU CRÉATEUR DE L'AME ET DU CORPS ET AUTEUR DE LEUR UNION.

Argument analytique..... 186

I. L'homme est un ouvrage d'un grand dessein et d'une sagesse profonde..... 189

II. Le corps humain est l'ouvrage d'un dessein profond et admirable..... 194

III. Dessein merveilleux dans les sensations et les choses qui en dépendent..... 202

IV. La raison nécessaire pour juger des sensations et régler les mouvements extérieurs devait nous être donnée et ne l'a pas été sans un grand dessein..... 203

V. L'intelligence a pour objets des vérités éternelles qui ne sont autre chose que Dieu même, où elles sont toujours subsistantes et toujours parfaitement entendues..... 204

VI. L'âme connaît, par l'intelligence de son imperfection, qu'il y a ailleurs une intelligence parfaite..... 209

VII. L'âme qui connaît Dieu et se sent capable de l'aimer sent dès là qu'elle est faite pour lui et qu'elle tient tout de lui..... 211

VIII. L'âme connaît sa nature en connaissant qu'elle est faite à l'image de Dieu..... 212

IX. L'âme qui entend la vérité reçoit en elle-même une impression divine qui la rend conforme à Dieu... 215

X. L'image de Dieu s'achève en l'âme par une volonté droite..... 218

XI. L'âme, attentive à Dieu, se connaît supérieure au corps, et apprend que c'est par punition qu'elle en est devenue captive..... 220

XII. Conclusion de ce chapitre..... 225

CHAPITRE V.

DE LA DIFFÉRENCE ENTRE L'HOMME ET LA BÊTE.

Argument analytique..... 226

I. Pourquoi les hommes veulent donner du raisonnement aux animaux. Deux arguments en faveur de cette opinion..... 232

II. Réponse au premier argument..... 235
III. Second argument en faveur des animaux; en quoi ils nous sont semblables, et si c'est dans le raisonnement..... 239
IV. Si les animaux apprennent..... 249
V. Suite, où on montre encore plus particulièrement ce que c'est que dresser les animaux et que leur parler..... 253
VI. Extrême différence entre l'homme et la bête..... 259
VII. Les animaux n'inventent rien..... 263
VIII. De la première cause des inventions et de la variété de la vie humaine, qui est la réflexion..... 265
IX. Seconde cause des inventions et de la variété de la vie humaine, la liberté..... 269
X. Combien la sagesse de Dieu paraît dans les animaux..... 271
XI. Les animaux sont soumis à l'homme, et n'ont pas même le dernier degré de raisonnement..... 272
XII. Réponse à l'objection tirée de la ressemblance des organes..... 273
XIII. Ce que c'est que l'instinct qu'on attribue ordinairement aux animaux. Deux opinions sur ce point.. 276
XIV. Conclusion de ce traité, où l'excellence de la nature humaine est de nouveau démontrée..... 285

FIN.

SAINT-CLOUD. — IMPRIMERIE DE Mme Ve EUG. BELIN.

1. **Barante**. Histoire des Ducs de Bourgogne, de la maison de Valois. *Paris,* 1837; 13 vol. in-8, d.-rel., v. bl. *Fig.*
2. **Barante**. Histoire de la Convention nationale. *Paris,* 1853; 6 vol. in-8, d.-rel., v.
3. **Biographie** universelle ancienne et moderne. *Paris, Michaud,* 1825; 52 vol. in-8, d.-rel.
4. **Blanc** (L.). Histoire de Dix ans. *Paris,* 1841; 5 vol. in-8, d.-rel., v.
5. **Bourdaloue**. OEuvres complètes. *Paris, Poilleux,* 1830; 16 vol. in-8, d.-rel., v. fau.
6. **Bourrienne**. Mémoires sur Napoléon. *Paris,* 1829; 10 vol. in-8, d.-rel., v.
7. **Cicéron**. OEuvres complètes, trad. avec texte en regard, par V. Le Clerc. *Paris, Lefèvre,* 1821; 30 vol. in-8, v. m.
8. **Corneille**. OEuvres choisies. *Paris, Lheureux,* 1822; 5 vol. in-8, d.-rel., mar.
9. **Dictionnaire** de la Conversation et de la Lecture. *Paris,* 1857; 16 vol. gr. in-8, d.-rel., v. fau.
10. **Dictionnaire** des Sciences médicales. *Paris, Panckoucke,* 1819. 60 vol. in-8, d.-rel.
11. **Dictionnaire** d'Histoire naturelle. *Paris, Deterville,* 1816; 36 vol. in-8, bas. *Pl.*
12. **Encyclopédie** ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, par Diderot et d'Alembert. *Genève,* 1778; 39 vol. in-4, v. marb. dont 3 de planches.
13. **Esneaux**. Histoire de Russie. *Paris,* 1828; 5 vol. in-8, d.-rel.
14. **Eugène** (Le prince). Mémoires et Correspondance politique et militaire. *Paris,* 1859; 10 vol. in-8, br.
15. **Fénelon**. OEuvres. *Paris, Tenré,* 1822; 10 vol. in-8, bas, rac.
16. **Fleury**. Histoire ecclésiastique. *Paris, Didier,* 1840; 4 vol. gr. in-8, d.-rel., chag.
17. **Foureroy**. Système des Connaissances chimiques. *Paris,* 1801; 11 vol. in-8, d.-rel.

MÊME LIBRAIRIE : *Envoi franco au reçu du prix en timbres-poste.*

NOUVEAUX CLASSIQUES PUBLIÉS CONFORMÉMENT AUX NOUVEAUX PROGRAMMES OFFICIELS

Chrestomathie grecque, avec exercices et lexique, par M. L. Feuillet. 1 vol. in-12, cart. 1 fr.

— *Le même*, suivi des corrigés. 1 fr. 50 c.

Les corrigés seuls. 50 c.

HÉRODOTE. — Récits. Texte grec avec notes de M. Lebaigue. 1 vol. in-12, cart. 2 fr.

— *Le même*, grec-français. 4 fr.

Morceaux choisis des Pères de l'Église latine. — Édition avec notes de M. l'abbé Bolton, directeur de l'École ecclésiastique des Hautes Études, à Lyon. In-12, cart.

Morceaux choisis des grands écrivains du seizième siècle, par M. Réaume, professeur de rhétorique au lycée Henri IV.

PASCAL. — Pensées. Nouvelle édition, avec notes de M. Ollé-Laprune, professeur de philosophie au lycée Henri IV.

FÉNELON. — Sermon pour l'Épiphanie. Édition avec notes de M. l'abbé Bolton.

PLAUTE. — Extraits avec notes de M. Crouslé, maître de conférences à l'École normale supérieure. (*Édition comprenant l'Aululaire, prescrite par les programmes.*) 1 vol. in-12. 1 fr. 60 c.

— **L'Aululaire.** Nouvelle édition avec notes de M. Crouslé. 1 vol. in-12. 80 c.

PLATON. — Le Phédon. Texte grec avec notes de M. Charpentier, professeur de philosophie au lycée Louis-le-Grand. *Le même*, grec-français, par le même auteur.

— **Le septième livre de la République.** — Texte grec avec notes par le même auteur.

ARISTOTE. — La Poétique. Texte grec avec notes de M. Cougny, professeur de rhétorique au lycée Saint-Louis. 1 vol. in-12, cart. 80 c.

ÉPICTÈTE. — Manuel. Texte grec avec introduction et notes, par M. Fouillée, maître de conférences à l'École normale supérieure. 1 vol. in-12.

— *Le même ouvrage.* — Traduction Naigeon corrigée, avec introduction et notes, suivie d'extraits et éclaircissements relatifs à l'histoire du Stoïcisme; par M. Fouillée. 1 vol. in-12.

On vend séparément : le même sans les extraits et les éclaircissements.

CICÉRON. — De finibus. — Premier et deuxième livres. Texte latin, avec introduction et notes, par M. Fouillée. 1 vol. in-12.

— *Le même ouvrage.* — Traduction Desmarais, avec introduction et notes, suivie d'extraits et d'éclaircissements relatifs à l'histoire de l'Epicuréisme ; par M. Fouillée, 1 vol. in-12.

On vend séparément : le même sans les extraits et les éclaircissements.

— **Selectæ epistolæ.** Édition avec notes de M. Lehugeur, agrégé de l'Université. 1 vol. in-12, cart.

PASCAL. — Entretien avec Saci sur Epictète et Montaigne, et opuscules philosophiques, avec une introduction sur la philosophie de Pascal et des notes, suivis d'extraits et d'éclaircissements propres à compléter les fragments de Pascal ; par M. Fouillée. 1 volume in-12.

On vend séparément : le même sans les extraits et éclaircissements. 1 volume in-12.

BUFFON. — Morceaux choisis. Edition avec notes.

Logique de Port-Royal. — Nouvelle édition avec introduction et notes, suivie d'éclaircissements et d'extraits d'Aristote, Descartes, Malebranche, Spinosa, Leibnitz, Kant, Hamilton, Stuart-Mill, sur la logique ; par M. Fouillée. 1 vol. in-12.

La logique de Port-Royal, dans cette nouvelle édition, est imprimée en deux sortes de caractères, l'une pour les parties les plus importantes, l'autre pour les parties secondaires.

On vend séparément : le même sans les extraits et les éclaircissements. 1 vol. in-12.

DESCARTES. — Discours de la méthode, avec une introduction sur la philosophie de Descartes et des notes ; suivi d'extraits de Descartes et d'éclaircissements relatifs à l'histoire du Cartésianisme ; par M. Fouillée. 1 vol. in-12, cart.

On vend séparément : le même sans les extraits et les éclaircissements. 1 vol. in-12.

SUET. — Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, avec analyses et ...tes, par M. Emile Charles, ancien professeur de philosophie au lycée Louis-le-...and, recteur de l'Académie de Clermont. 1 vol. in-12, br. 1 fr. 60 c.

NITZ. — Extraits de la Théodicée, avec analyses et notes de M. Marion, profes... de philosophie au lycée de Bordeaux. 1 vol. in-12, br.

NOUVELLES ÉDITIONS DE CLASSIQUES FRANÇAIS
IMPRIMÉES EN GROS CARACTÈRES

TRAITÉ
DE LA
CONNAISSANCE DE DIEU
ET DE SOI-MÊME

PAR

BOSSUET

NOUVELLE ÉDITION
Avec Introduction, Sommaires et Notes.

PAR

M. EMILE CHARLES
Ancien professeur de philosophie au Lycée Louis-le-Grand, Recteur de l'Académie de Clermont.

PARIS
LIBRAIRIE CLASSIQUE D'EUGÈNE BELIN
RUE DE VAUGIRARD, N° 52.

1875

11, RUE VICTOR COUSIN,
entre les rues Cujas et Soufflot
PARIS
CLASSIQUES, DROIT, MÉDECINE,
SCIENCES, LITTÉRATURE, etc.
ACHAT & ÉCHANGE

...r. Mémoires sur les Campagnes *Paris,* 1829; 4 vol. in-8, d.-rel.,

. *Paris,* 1834; 10 vol. in-8, d.-rel.,

. Homère. Œuvres trad. en français, par Dugas Montbel. *Paris, Didot,* 1828; 9 vol. in-8, d.-rel.

. Jomini. Traité des grandes Opérations militaires. *Paris,* 1811; 8 vol. in-8, d.-rel.

. Joseph (Le Roi). Mémoires et Correspondance politique et militaire. *Paris,* 1853; 10 vol. in-8, d.-rel., chag. r.

. La Fontaine. Fables, illustrées par Grandville. *Paris, Furne,* 1842; 2 vol. gr. in-8, d.-rel.

. Lamartine. Histoire des Girondins. *Paris, Furne,* 1847; 8 tomes en 4 vol. in-8, d.-rel., v., *Fig.*

. Lamartine. Histoire de la Restauration. *Paris, Furne,* 1851; 8 vol. in-8, d.-rel., v.

. Lamennais. Œuvres complètes. *Paris,* 1836; 14 tomes en 9 vol. in-8, d.-rel., chag. v.

. Lavater. L'Art de connaître les hommes par la physionomie. *Paris,* 1807; 10 vol. in-8, bas. *Planches.*

. Levesque. Histoire de Russie. *Paris,* 1812; 8 vol. in-8, d.-rel., v.

. Machiavel. Œuvres complètes. *Paris, Michaud,* 1824; 12 vol. in-8, v. fau.

. Masséna. Mémoires. *Paris, Paulin,* 1850; 7 vol. in-8, br.

. Molière. Œuvres complètes. *Paris, Lefèvre,* 1824; 8 vol. in-8, d.-rel., v. rose.

. Montesquieu. Œuvres. *Paris, Lefèvre,* 1826; 8 vol. in-8, d.-rel., v. rose, n. rog.

Napoléon Ier. Correspondance. *Paris, Plon,* 1859; 28 vol. in-8, br.

Petitot. Collection des Mémoires relatifs à l'Histoire de France. *Paris, Foucault,* 1819; 52 vol. in-8, d.-rel., r. (1re *série*).

Plinii Secundi Historia naturalis ex recens. Harduini. *Aug. Taurinorum,* 1829; 11 vol. in-8, d.-rel.

Pline. Histoire naturelle, trad. par Ajasson de Grandsagne. *Paris, Panckoucke,* 1833; 20 vol. in-8, d.-rel., v.